

MARCELO DE ABREU GONÇALVES

ETHOS E MOVIMENTO:

Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guaraní no litoral sul do Brasil

CURITIBA

2011

MARCELO DE ABREU GONÇALVES

ETHOS E MOVIMENTO:

Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guaraní no litoral sul do Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Professor Ricardo Cid Fernandes

CURITIBA

2011

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

MARCELO DE ABREU GONÇALVES

### **ETHOS E MOVIMENTO:**

Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes  
Departamento de Antropologia Social, UFPR

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Laura Pérez Gil  
Departamento de Antropologia Social, UFPR

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizabeth de Paula Pissolato  
Departamento de Ciências Sociais, UFJF

Curitiba, 10 de maio de 2011.

Aos Mbyá Guarani que tive a felicidade de conhecer, em especial a meus amigos Florinda Timóteo e Irineu Rodrigues.

Ao cacique Claudiomir Tibes (*in memoriam*).

A todos aqueles envolvidos com a causa indígena, que de uma forma ou de outra se entregam de coração para trazer justiça aos nossos irmão índios.

Aos meus pais Darci e Geny com profundo amor e respeito.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas e instituições que contribuíram para a realização desta pesquisa.

Agradeço em especial aos Mbyá Guarani, que me acolheram e guiaram meus passos ao longo desta jornada por seu mundo. Obrigado pelo carinho, pela atenção, pela paciência e pela confiança com que sempre me receberam em seus lares, em suas vidas. Este trabalho é especialmente dedicado a vocês.

Meu muito obrigado aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, pelos preciosos ensinamentos e diálogos que perpassaram minha formação em antropologia e minha inserção nos estudos da etnologia indígena. Sou grato em especial ao professor Ricardo Cid Fernandes, meu orientador, que já vem me orientando muito antes de minha aprovação no mestrado e tem sido um grande mestre, amigo e incentivador ao longo desta minha jornada acadêmica. Também às professoras Laura Pérez Gil e Edilene Coffaci de Lima pelos diálogos, sugestões e aproximações teóricas com a etnologia guarani. À professora Sandra Jacqueline Stoll pelo apoio, pela amizade e pela confiança em minha capacidade. Seu incentivo foi fundamental para a escrita deste trabalho.

A meus colegas do mestrado, pela amizade e pela parceria ao longo do curso. Em especial a Andréia Oliveira Sancho Cambuy, cuja amizade e cumplicidade amenizaram os rigores da vida acadêmica e tornaram aqueles dias muito mais felizes.

Aos secretários da PPGAS e do DEAN, Bruno Rolim e Osvanir Andrade, pela prestatividade e pela amizade dispensados aos mestrandos.

Às equipes técnicas da FUNAI e da FUNASA de Paranaguá, pelo apoio e pelo suporte em minhas saídas de campo.

Aos pesquisadores ligados aos guaranis que, de uma forma ou de outra, deram contribuições decisivas para a realização de minha pesquisa. Dentre eles, meu especial agradecimento à Flávia Cristina de Mello, pelas importantes sugestões e contribuições dadas na banca de qualificação e pelo material bibliográfico cedido ao longo da pesquisa. À Zélia Bonamigo pelas informações sobre as famílias Mbyá e pelo material bibliográfico gentilmente doado. Aos grandes parceiros de campo: Paulo Roberto Homem de Góes e Nuno Nunes.

Não posso deixar de mencionar ainda as pessoas de meu convívio pessoal que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta pesquisa. À Monica Santiago Simião, a

quem serei sempre grato. Foi graças à sua dedicação, seu desprendimento e seu apoio incondicional que esta pesquisa se tornou possível. Sua fé em mim sempre foi meu maior estímulo. Também fica o meu sincero agradecimento a meu grande amigo Carlos Roberto Soares, que sempre incentivou e apoiou todas as minhas iniciativas acadêmicas. Ao seu suporte em todos os momentos, até naqueles mais difíceis, meu muitíssimo obrigado.

Agradeço, enfim, ao Centro de Estudos do Mar/UFPR pelo fundamental apoio para a realização deste mestrado, com a concessão de afastamento de minhas funções técnicas e posterior relocação na unidade, de forma a privilegiar minha pesquisa. Diretamente à professora Eunice da Costa Machado, diretora do CEM, e ao professor Maurício Almeida Noernberg, meu chefe imediato na ocasião do afastamento, pela forma voluntariosa e ágil com que viabilizaram meu afastamento e minha relocação. Indiretamente estendo minha gratidão aos funcionários, professores e alunos do CEM, que de alguma forma me auxiliaram na concretização deste projeto. Agradeço especialmente aos colegas Conrado Braga e Cleiton Noga.

Como um ruído de chocalhos  
Para além da curva da estrada,  
Os meus pensamentos são contentes.  
Só tenho pena de saber que eles são contentes,  
Porque, se o não soubesse,  
Em vez de serem contentes e tristes,  
Seriam alegres e contentes.

*Alberto Caeiro (Fernando Pessoa)*

## RESUMO

Os Mbyá constituem uma das parcialidades do povo Guaraní cujos deslocamentos espaciais se tornaram tema clássico nos estudos sobre o grupo. Distribuídos atualmente em um amplo território que abrange desde o leste paraguaio, nordeste da Argentina e norte do Uruguai, até as regiões sul e sudeste do Brasil, os Mbyá não concebem as fronteiras políticas entre países ou estados como algo a delimitar o território por onde caminham. Seu caminhar se baseia em uma vida social que se realiza entre aldeias, fazendo da mobilidade uma categoria estrutural do modo de ser Mbyá. Por tal perspectiva caminha também a construção desta dissertação, que tem por base o estudo etnográfico da mobilidade a partir das populações que se encontram no litoral do Paraná. Acompanhar os deslocamentos, bem como os discursos e narrativas sobre eles, aguçou a reflexão sobre as formas com que a mobilidade ativa e mantém a rede de sociabilidade Mbyá. O objetivo central do presente estudo está voltado às conexões entre categorias como migração e circularidade, enfatizando-se aí a importância das migrações contemporâneas, que não resultam necessariamente em expansão territorial, mas também na consolidação do território tradicional existente, a partir da formação de alianças matrimoniais e políticas.

**Palavras-chave:** Mbyá Guaraní, mobilidade/deslocamentos, migração/circularidade, aliança, parentesco.



## **ABSTRACT**

Mbyá constitutes one of the partialities of Guaraní people which spatial displacement became a classic theme of the studies related to this group. Actually they are living distributed in a large territorial area, since East Paraguay, Northeast Argentina and North of Uruguay, comprising also South and Southeast Brazil. Mbyá does not conceive political borders between countries or districts as something to delimitate along the landscape where they move. The displacement is based in social life between settlements, making the mobility a categorical structure of the Mbyá life style. Considering this perspective the present dissertation was structured, based in the study of ethnographic mobility of populations of the littoral of Paraná State. Follow the movements, as well as the discourse and narratives of Mbyá, grinded the reflection about the ways of the mobility activates and maintain their sociability network. The central objective of this study is understand the connection between categories as migration and circularity, emphasizing the importance of contemporaneous migrations, involving not necessarily territorial expansion, but also the consolidation of the existing traditional territory, since the formation of matrimonial alliances and politics.

**Keywords:** Mbyá Guaraní, mobility/displacement, migration/circularity, alliance, kinship.

## **LISTA DE FIGURAS**

FIGURA 1 – ALDEIA SAMBAQUI .....	31
FIGURA 2 – ALDEIA DA ILHA DA COTINGA .....	37
FIGURA 3 – ALDEIA CERCO GRANDE .....	41
FIGURA 4 – ALDEIA YAKÃ PORÃ .....	44
FIGURA 5 – ALDEIA PIRAÍ .....	47
FIGURA 6 – ALDEIA CONQUISTA .....	48
FIGURA 7 – ALIANÇA EM CERCO GRANDE .....	61

## **LISTA DE MAPAS**

MAPA 1 - MAPA DE 1616 INDICANDO O TERRITÓRIO CARIJÓ .....	17
MAPA 2 – ALDEIAS MBYÁ NO LITORAL DO PARANÁ .....	29
MAPA 3 – ALDEIA CERCO GRANDE .....	42
MAPA 4 – ALDEIAS MBYÁ NO LITORAL NORTE DE SANTA CATARINA .....	43

## **LISTA DE FOTOS**

FOTO 1 - IRINEU RODRIGUES E FILHOS NA ALDEIA SAMBAQUI .....	35
FOTO 2 – ACESSO PRINCIPAL DA ALDEIA ILHA DA COTINGA .....	39
FOTO 3 – ALDEIA YAKÃ PORÃ .....	46
FOTO 4 – PIROGRAFIA EM MINIATURAS NA ALDEIA PIRAÍ .....	48
FOTO 5 – DONA ARMINDA RIBEIRO E FAMÍLIA NA ALDEIA CONQUISTA .....	49
FOTO 6 – REZA E CURA NA CERIMÔNIA DA ERVA-MATE EM PIRAÍ .....	89

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

CEM	- Centro de Estudos do Mar
CIMI	- Conselho Indigenista Missionario
CTI	- Centro de Trabalho Indigenista
EIA	- Estudos de Impacto Ambiental
FUNAI	- Fundacao Nacional do Indio (Ministerio de Justica)
FUNASA	- Fundacao Nacional de Saude (Ministerio de Saude)
GT	- Grupo de Trabalho
IAP	- Instituto Ambiental do Paraná
IBAMA	- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
OIT	- Organização Internacional do Trabalho
ONG	- Organização Não Governamental
PPGAS	- Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
SEED	- Secretaria de Estado de Educação
TI	- Terras Indígenas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
1. Etnologia Guarani .....	3
2. Apontamentos metodológicos .....	8
3. Aldeia Sambaqui: Ponto de partida da pesquisa de campo .....	11
 <b>1. PRIMEIROS PASSOS</b> .....	16
1.1. A história e seus problemas: detalhes do século XVI e imprecisões do século XX .....	16
1.2. Os Mbyá Guarani e o litoral paranaense .....	20
1.3. Aldeias Mbyá no litoral do Paraná .....	28
<i>Aldeia Sambaqui</i> .....	29
<i>Aldeia Ilha da Cotinga</i> .....	36
<i>Aldeia Cerco Grande</i> .....	39
1.4. Aldeias Mbyá no litoral norte de Santa Catarina .....	43
<i>Aldeia Yakã Porã</i> .....	43
<i>Aldeia Piraí</i> .....	46
<i>Aldeia Conquista</i> .....	48
 <b>2. A REDE DE SOCIABILIDADE MBYÁ GUARANI</b> .....	50
2.1. A migração de Francisco Kirimaco Timóteo .....	50
2.2. Migração e aliança .....	57
2.3. Circularidade: A vida social para além do Tekoá .....	65
 <b>3. OS CUIDADOS COM A VIDA</b> .....	76
3.1. Rituais de nomeação e cura: A cerimônia da erva-mate na aldeia Piraí .....	79
<i>Os preparativos</i> .....	81
<i>O trabalho dos homens</i> .....	81
<i>O trabalho das mulheres</i> .....	86
3.2. Os Pajés (Karaís) .....	90
3.3. A feitiçaria .....	96
3.4. O caminhar das almas .....	99

3.5. Para além das fronteiras .....	102
<i>As florestas e seus “donos”</i> .....	102
<i>A ameaça dos mortos</i> .....	104
<i>As ciladas de Anhã</i> .....	106
<i>A cidade e o juruá</i> .....	108
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	110
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	114
 <b>ANEXOS</b> .....	117

## INTRODUÇÃO

Em meados de 2006 realizei minha primeira visita a aldeia Guaraní Mbyá do Sambaqui, localizada a poucos quilômetros de Praia de Leste, balneário posicionado na parte central do litoral paranaense, onde eu residia na ocasião. A experiência foi um pouco decepcionante, pois me deparei com apenas um casal vivendo ali com seus filhos. Falavam bem o português e chamavam-se Irineu e Florinda. Quase um ano depois resolvi retornar para visitá-los e me surpreendi ao encontrar por lá meia dúzia de famílias vivendo com eles. Suspeitei que se tratasse de uma ocupação, já que os moradores da vila vizinha afirmavam que eram índios paraguaios e argentinos que estavam chegando ali sabe-se lá por que razão. No ano seguinte retornei a aldeia Sambaqui pela terceira vez e minhas suspeitas caíram por terra, pois somente a família de Irineu permanecera na aldeia. Perguntei a eles o que havia acontecido com os demais e a resposta era de que haviam ido embora para Santa Catarina. Insisti em saber o que os motivara a partirem dali. “Somos assim mesmo”, disse-me Irineu. Sua resposta mais me intrigou do que esclareceu. Desde então passei a me interessar por seus deslocamentos.

Esta dissertação tem como tema os deslocamentos de indivíduos deste subgrupo Guaraní, observados e analisados através de pesquisa etnográfica realizada com pessoas que habitam os litorais do Paraná e de Santa Catarina. Embora a princípio se pretendesse pesquisar uma mobilidade entre as aldeias mais próximas entre si – o que, era de se supor, manteria meu campo restrito às três aldeias ativas do litoral do Paraná – acompanhar meus interlocutores pelos caminhos que desejavam palmilhar estendeu meu campo e minha visão para novos horizontes. Isso porque, para eles, o “onde” vinha sempre depois do “com quem” e do “para que”.

Neste estudo propõe-se uma etnografia da mobilidade que servirá como ponto de partida para a análise das imbricações entre migração e circularidade, de onde emerge uma rede de sociabilidade Guaraní Mbyá. Esta rede conecta pessoas e grupos familiares de diversas aldeias ao longo do território tradicional do grupo e abrange, além das relações de parentesco, a economia, a política e o xamanismo. Parto de uma perspectiva onde a circularidade, isto é, a circulação de pessoas entre as aldeias, ocorre com maior frequência entre determinadas aldeias, o que se encontra profundamente associado às migrações que deram origem as aldeias pertencentes a este “circuito”. Com isto não pretendo afirmar que a

circulação pessoas se limite a certas aldeias específicas, mas que há motivações para que estas aldeias sejam fundamentais ao seu modo de vida, figurando, inclusive, como pontos de partida para deslocamentos mais extensos ao longo da rede.

A dissertação<sup>1</sup> se encontra organizada em três capítulos e uma conclusão. No capítulo 1 apresento uma breve contextualização histórica, seguida pela etnohistória de ocupação das aldeias do litoral do Paraná. Neste capítulo realizo uma apresentação detalhada das aldeias envolvidas no estudo e seus contextos locais. Através de uma narração livre procuro descrever por que meios pude me inserir em cada uma delas e os critérios utilizados para seleção de meus interlocutores.

O capítulo 2 articula as narrativas da migração a uma etnografia da circularidade de forma dialógica e complementar, onde a migração instaura o circuito pelo qual se transita. Ao mesmo tempo em que se realiza uma análise das múltiplas motivações para a circularidade, coloca-se em evidência sua relação com este circuito preferencial. São tratadas ainda as dimensões sociopolíticas do “sistema guarani”, no qual cada aldeia surge como unidade semi-autônoma, regida por uma definição interna do *ethos* Guarani. Por esta perspectiva procuro demonstrar como a rede de sociabilidade conecta as aldeias sem que, com isto, ameace a autonomia da aldeia.

No capítulo 3 as motivações da circularidade são discutidas a partir da forte imbricação entre parentesco, organização social e xamanismo. Este capítulo aborda as implicações sociológicas da busca por parentes e por melhores condições existenciais no exterior da aldeia, apresentando as dimensões positivas e negativas que permeiam as fronteiras da aldeia e da própria sociedade Mbyá.

Por fim concluo a dissertação fazendo uma releitura das dimensões que se perpassam continuamente no circuito inter-aldeias. Através da observação das conexões entre a mobilidade e os mais diversos campos da vida social Mbyá, espero poder ampliar a compreensão não só da dimensão “positiva” das aldeias e dos caminhos, mas do sentido dual que paira sobre ambos.

---

<sup>1</sup> Nota sobre a grafia utilizada: A grafia adotada para as palavras guarani presentes neste trabalho obedeceu a obra de Robert A. Dooley, “*Léxico Guarani, Dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística*” (Dooley, 2006). A gramática de frases e expressões de meus interlocutores descritas nesta pesquisa contou com a colaboração de Célio Timóteo, que as transcreveu segundo seus conhecimentos escolares da forma escrita da língua guarani. Convém ressaltar que todas as palavras guarani que se encontram neste texto estão em itálico, seguidas pela tradução entre parênteses em sua primeira menção. Entretanto, nas citações dos autores que utilizam a palavra guarani, optou-se por conservar a grafia adotada por eles. Vale observar ainda que os etnônimos serão sempre iniciados em maiúsculo e não serão pluralizados.

## 1. Etnologia Guarani<sup>2</sup>

Os primeiros estudos etnológicos significativos envolvendo os deslocamentos dos povos Guarani partem de Kurt Nimuendaju, que observou uma articulação entre os movimentos migratórios Guarani e a religião. Em sua obra *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani* ([1914]1987), Nimuendaju apresenta de forma inaugural os temas da busca pela “*Terra sem mal*” (*Yvy marã ey*) e do temor ao fim do mundo (*Mbaé meguá*) como os mitos fundadores de um complexo profético-migratório Tupi-Guarani. Ainda no mesmo ensaio Nimuendaju realizou uma abordagem inédita sobre a dualidade da alma humana (divina e terrestre) ao descrever a teoria Guarani da alma.

Apostando na busca pela *Terra sem mal* como possível fator da expansão Tupi-Guarani pela costa brasileira, Alfred Métraux (1927 *apud* Viveiros de Castro, 1987) sugeriu que as migrações ocorridas nos séculos XVI e XVII se deviam, ao menos em parte, a uma resposta indígena à conquista européia. Mais interessado nos personagens do que nos acontecimentos, Métraux estudou com profundidade a atuação dos pajés, sugerindo o “messianismo” Guarani como mola propulsora das migrações.

Posteriormente o estudo sobre os Guarani no Paraguai, empreendido por Leon Cadogan (1959), ampliou o conhecimento sobre como se dava a concepção Guarani de pessoa e humanidade, tendo como foco a demanda religiosa em busca do paraíso divino. Cadogan encontrou nas migrações Guarani uma orientação muito mais motivada pela busca do aperfeiçoamento e da divinização (*aguyje*) do que pela fuga da destruição.

A cataclismologia Guarani de Nimuendaju também não mostrou relevância no trabalho de Egon Schaden ([1954]1962: 161-183), que atribuiu a intensificação do misticismo a uma “reelaboração da religião da tribo”, em resposta à influência jesuítica sobre a religião Guarani. Esta reelaboração da crença, enquanto meio de resistência ao processo de aculturação, teria ocasionado uma reativação das migrações clássicas. De certa forma os Guarani estudados por Schaden no Brasil não diferiam dos Guarani descritos por Cadogan no Paraguai no que dizia respeito ao desinteresse pela cataclismologia. Nos momentos de crise a tônica recaía sobre o *aguyje*, “que encerra o desejo de fugir à morte” (idem: 174). Por outro

---

<sup>2</sup> O breve comentário que se segue sobre a etnologia Guarani é voltado especificamente ao tema da mobilidade e articula anotações pessoais sobre as obras consultadas com considerações teóricas recentes de autores como Elizabeth de Paula Pissolato (2006) e Evaldo Mendes da Silva (2007).



lado o demasiado interesse na figura dos pajés parece ter contaminado também estes autores, que dedicaram a maior parte de seus escritos ao discurso cosmológico de seus informantes e aos textos Guarani, fornecendo muito pouca informação sobre a morfologia e organização social dos Guarani.

Ao retomarem os estudos sobre as migrações clássicas, Pierre ([1974] 1990; [1974] 2003) e Hélène Clastres ([1975] 1978) deram os primeiros passos para fora do confinamento etnográfico a que os Guarani haviam sido sujeitados. Numa sofisticada análise das migrações a partir da articulação entre as dimensões política e religiosa dos Tupi-Guarani, Pierre Clastres dispensou a ênfase que Métraux delegara ao messianismo como reação à conquista. Sua hipótese era de que o crescimento populacional dos Tupi-Guarani iniciou um crescente empoderamento dos chefes e isto, por sua natureza transgressora à organização social do grupo, levou a sociedade a criar seus próprios meios de neutralizá-los. Instaurava-se um profetismo Tupi-Guarani que demandava pela *Terra sem mal* e que oferecia, como reflexo mais imediato à expansão política, a dispersão dos grupos. Por esta perspectiva as migrações ocorriam como resposta autóctone ao fenômeno interno da ascensão dos chefes, o que teria ocorrido antes mesmo da presença européia.

Dando passo ao trabalho de Pierre, Hélène Clastres aprofundou a análise dos eventos, revelando como a busca pela *Terra sem mal* desmantelava os fundamentos da vida social ao mesmo tempo em que apresentava, de forma inédita, quais eram estes fundamentos<sup>3</sup>. Daí observou que a própria *Terra sem mal* – por ocasião das fracassadas e suicidas migrações Tupi-Guarani<sup>4</sup> e também para que não se tornasse inacessível aos humanos – deixou de ser buscada em um plano terreno (à beira do oceano) para ser atingida pela ascese; com isto esclarecia a convergência entre os planos cosmológico e sociológico na vida social Guarani, que tanto Nimuendaju e Métraux destacaram sem, todavia, explicá-la.

Ao rever o trabalho do Padre Montoya, Bartomeu Melià (1981) chamou a atenção às implicações econômico-ecológicas presentes nos deslocamentos de grupos Guarani. Estas noções e práticas econômicas caracterizariam o “modo de ser” (*teko*) Guarani, orientado por uma visão cíclica da terra, concebida então como “um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência” (Melià, 1990: 34). As migrações passavam a

---

<sup>3</sup> A despeito do brilhantismo com que Hélène apresentou a estrutura social Tupi-Guarani – isto é, a partir da subtração de cada um de seus componentes – sua maior contribuição surgiu na articulação que realizou entre os dados referentes os séculos XVI e XVII e as etnografias que lhe eram contemporâneas.

<sup>4</sup> Revendo depoimentos de cronistas dos séculos XVI e XVII, Hélène Castres observou que diversas dessas migrações acabaram por ausência de migrantes, seja por terem sucumbido aos rigores das práticas rituais ou por terem sido mortos pelos inimigos que encontravam pelo caminho (1978: 62-66).

ser compreendidas não só como “história”, mas como “projeto”. Melià investigou também a circulação de pessoas entre as aldeias, propondo se tratar de uma “economia de reciprocidade” que atingia diversos domínios da vida social, política, religiosa e econômica, unindo populações espacialmente dispersas pelo extenso território Guarani. O conceito de espacialidade tornava-se o eixo do *teko* e o fenômeno dos deslocamentos passaria a ser abordado como processo de motivação múltipla, destacando-se o princípio de reciprocidade Guarani (*mborayu*) como forma privilegiada de manutenção e reprodução social (Melià, 2004). Se os estudos das migrações dos primeiros séculos de colonização tinham, até então, favorecido uma percepção dos Guarani como essencialmente religiosos, o enfoque etnológico a partir de Melià passaria a privilegiar o vínculo que os Guarani mantinham com a terra.

Influenciados pela perspectiva de Melià, antropólogos como Ivori Garlet (1997) e Valéria de Assis (2004) voltaram seus estudos para os processos históricos que teriam marcado transformações no modo de concepção e uso do espaço. Sugeriram que o próprio conceito de “território” passasse a ser tomado com cautela, devendo ser sempre lembrado que se tratava de um atributo do Estado-nação, nem sempre compatível com a noção de espaço das sociedades indígenas. À análise dos deslocamentos foram acrescentadas não somente as motivações econômico-ecológicas, como também a resposta social e política frente às pressões vivenciadas no contato interétnico ao longo da história. A intensificação do *oguata*, a mobilidade espacial, viria, ao mesmo tempo, “salvaguardar suas pautas culturais e incorporar novos espaços ao seu território, cujas fronteiras estão em franca expansão” (Assis & Garlet, 2004: 52). Note-se que nesta nova interpretação o termo “migração” tornava-se inadequado para englobar todas as formas de deslocamento, sendo proposto por Garlet (1997: 16) o uso do termo *mobilidade*. Desta forma, se em meados do século XX Schaden afirmara a existência de uma “reelaboração da religião” Guarani como resultado do contato com o branco, quase quarenta anos depois Garlet viria a afirmar, pelas mesmas razões, uma “reelaboração do território”.

Trilhando o mesmo caminho aberto por Melià, Maria Inês Ladeira (1992, 2001) direcionou seu trabalho para as formas contemporâneas de noção espacial e manejo ambiental, campos nos quais vinha atuando a mais de uma década. Destacando o sentido mítico das migrações Ladeira ([1992] 2007) resgatou o mito da busca por *Yvy marã ey*, reavivando na mobilidade contemporânea uma interpretação, ao modo clássico, da articulação entre significados míticos e aspectos econômicos, ecológicos e sociais, apoiando-se principalmente nas formulações de Nimuendaju. Buscando ampliar o campo de análise dessa articulação, Ladeira aprofundou o estudo do *teko*, o “modo de ser” Guarani, que orienta tanto

a vida social quanto a relação com o ambiente. Um “modo de ser” que se realiza com a existência de um território onde se deslocar (Ladeira, 2001).

A esta altura convêm ressaltar que as perspectivas de Garlet e Ladeira sobre a mobilidade Guarani não constituem uma dicotomia em torno do mito, mas de seu sentido no modo de ser Guarani. Enquanto no trabalho de Ladeira o mito fundamenta uma forma econômico-religiosa de existência, Garlet toma o pensamento mítico em seu caráter aberto ao evento, destacando a história.

Apoiando-se nas formulações de Victor Turner (1974) sobre o “drama social”, Celeste Ciccarone (2001) explorou o repertório mítico-histórico dos Mbyá em sua abordagem sobre “a vida social [Guarani] como drama”, onde as “narrativas da migração” emergiam nos momentos de crise, recriando a sociedade. Além disso, as memórias dos deslocamentos fundadores das aldeias serviriam não somente para fortalecer as “redes de reciprocidade” nas aldeias e nas relações inter-aldeias, mas também surgiriam nos contextos de contato com o Outro como formas de legitimação da tradição, além de enfatizarem o prestígio social e o poder xamânico dos protagonistas.

A distinção entre mobilidade e migração Guarani foi melhor delineada no estudo de Flavia de Mello (2001) com os subgrupos Mbyá e Nhandéva de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Segundo Mello as migrações poderiam ser “tradicionais” (inspiradas pela cosmologia, pela religião ou pelo parentesco) ou “por expropriação” (conflitos interétnicos), enquanto a mobilidade (ou circularidade) consistiria na movimentação inter-aldeias (visitas, sistema de casamento, troca de informações, etc.). Enfocando a família extensa central (“família anfitriã”) como unidade elementar no sistema de reciprocidade inter-aldeias, Mello destacou como esta também mobilizava grupos migratórios. Mello analisou ainda o significado de *tekoá*, enquanto espaço concreto para reprodução do *teko* Guarani. Sua interpretação, igualmente fundamentada no trabalho de Melià, remetia a uma perpetuação de um modo “antigo” de vida (*teko*), realizável a partir de espaços tradicionalmente ideais (*tekoá*).

Posteriormente Fabio Mura e Rubem Thomaz de Almeida (2004 apud Pissolato, 2006), em seus estudos sobre as formas de concepção e uso do espaço entre os *Kaiowa*, propuseram uma noção nativa de *tekoá*, compreendida como elaboração indígena produzida por ocasião do contato interétnico e não como categoria determinada que se conservaria a despeito das alterações nas condições de existência do grupo. O *tekoá* deveria ser entendido como resultado e não como determinante das formas de concepção e organização espacial – o que se convertia numa crítica à concepção de *tekoá* como categoria imanente, com limites bem definidos e invariáveis, formulada por Melià.

Em sua tese de doutorado, Elizabeth de Paula Pissolato (2006), aprofundou a investigação de um “*ethos* caminhante”, abordado inicialmente nos trabalhos de Flavia de Mello (2001) e Graciela Chamorro (1998). Sua pesquisa etnográfica empreendida entre os Mbyá Guaraní aldeados no Rio de Janeiro levou a autora à proposição de que “a tradição está na procura mesmo e não numa forma com definições plenas projetadas nos *antigos*” (Pissolato, 2006: 100). Preocupava-lhe o tratamento um tanto consensual que a etnologia Guaraní recente vinha dando às noções de *teko* e *tekoá*, em que o *teko* é tomado como um “modo de ser tradicional” determinado e sempre pronto a ser atualizado em um lugar que lhe seja apropriado (*tekoá*). A partir disso propôs uma relativização do termo *tekoá*, enquanto categoria espacial, onde se levasse em consideração “sempre certo grau de diferenciação ou *individualização* no viver o próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida” (idem: 101).

O mais recente trabalho de fôlego enfocando a mobilidade Guaraní foi o estudo conduzido por Evaldo Mendes da Silva (2007) com os Guaraní Nhandéva e Mbyá da Tríplice Fronteira. Por quase um ano Silva acompanhou o fluxo de pessoas por onze aldeamentos distribuídos entre o oeste e sudoeste do estado do Paraná, o Paraguai e a Argentina. Tomando como base de sua análise não as aldeias, mas os espaços “entre aldeias”, o autor acentuou a necessidade de relativização da idéia de *tekoá* como unidade sócio-espacial – que desde Melià vinha se traduzindo por aldeia – propondo a existência de um “*tekoá* itinerante” que se formava e se dissolvia entre os grupos que se deslocavam. Levando adiante a idéia de Melià sobre a “economia da reciprocidade”, Silva apontou a proximidade física e social como via de transformação da pessoa, levantando assim a hipótese de que a comunicação entre os participantes dos grupos de deslocamento produzia parentesco entre eles, uma vez que ativava a reciprocidade social do grupo; por outro lado, os principais motivos dos deslocamentos seriam as visitas aos parentes de outras aldeias, com os quais se buscava manter ativos os laços existentes. Assim, “as aldeias e o espaço que as envolve podem ser considerados como formando um espaço geográfico social contínuo” (Silva, 2007: 28), o que confere aos caminhos a mesma dimensão “positiva” que Melià atribuía às aldeias.

O que estes estudos parecem enfatizar ao longo do tempo é o papel fundamental que a mobilidade desempenha na organização social Guaraní – e em especial do subgrupo Mbyá – apresentando um enorme rendimento na articulação entre cosmologia, xamanismo,

parentesco, corporalidade e noção de pessoa; todos temas de grande desenvolvimento em outras realidades etnográficas estudadas na Amazônia e no Brasil Central<sup>5</sup>.

É importante destacar que esta profícua aproximação entre a etnologia Guarani e aquela que se produz nas terras baixas sul-americanas elevou a etnografia da circularidade ao primeiro plano nos estudos da mobilidade, o que, de certa forma, relegou às narrativas das migrações um lugar pouco expressivo nas análises, geralmente servindo para abordagens sobre os “Guarani históricos” ou sobre os discurso teológico dos pajés.

Poderíamos indagar então sobre até que ponto é possível identificarmos as conexões entre axiomas religiosos e a vida social cotidiana, ou entre as palavras proféticas de um karai e a movimentação de pessoas entre as aldeias. Longe de parecerem insignificantes tais conexões emergem em primeiro plano neste trabalho, cujo propósito é antes produzir um questionamento relevante sobre o assunto do que arriscar esgotá-lo.

## **2. Apontamentos metodológicos**

Os Guarani, ainda que envolvidos por uma vasta a produção etnológica, me parecem senhores de uma complexidade e de uma dinâmica social sempre maiores do que aquilo que se pode produzir sobre eles. Para se perceber aquilo que sobeja ao que o saber científico já apreendeu é preciso ir ao campo e renovar o olhar, o ouvir, o pensar. A exemplo disso posso afirmar que a questão que norteia esta dissertação não é a mesma que norteava meu projeto de pesquisa, ainda que o assunto tratado diga respeito à mobilidade. Foi a partir da experiência etnográfica que pude observar a existência de um circuito privilegiado para a circulação de pessoas, bens e saberes, a despeito da abrangência da rede de sociabilidade Mbyá Guarani. A partir da observação do que motivava meus interlocutores a escolherem estas aldeias e não quaisquer outras é que pude calibrar meu foco analítico. Com isto ficava evidente para mim que a etnografia é em si o único meio de manter o enfoque científico tão dinâmico quando a sociedade que é estudada.

---

<sup>5</sup> O que parece atender a advertência lançada por Eduardo Viveiros de Castro no prefácio da obra de Nimuendaju: “(...) a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos – mitos, cantos sagrados, tradições orais (...), deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social. (...) Mas isto, a ser realmente o que se passa, é antes um problema que uma constatação, algo a ser explorado e meditado. (...) O presente ensaio de Nimuendaju sugere claramente que o plano religioso é o lugar do sentido na sociedade Guarani (...); mas ao mesmo tempo ele parece ter iniciado uma tradição de esquecimento daquilo que forma a base mínima das descrições etnográficas: sistema de parentesco, distribuição espacial, ciclo de vida, genealogias...” (Viveiros de Castro, 1987: xxx).

A utilização de narrativas perpassa os dois primeiros capítulos do trabalho. No capítulo 2, onde são reproduzidas as narrativas da migração, procurei preservar ao máximo sua integridade. “As narrativas da migração”, observou Ciccarone, “constituíam-se como um gênero complexo de memória oral ilustrada” (2001: 203). A autora chama a atenção para o caráter polissêmico das narrativas que, ao serem contadas, passam da teoria para a prática social: “as narrativas da migração recriam a sociedade, os valores, as regras de vida, os afetos e as estratégias de conduta nas relações de contato” (idem: 351).

Quando direcionadas ao antropólogo, ao agente da sociedade envolvente, as narrativas tomam novas formas, ganham nova roupagem e objetivos, pois “a narrativa estabelece-se na relação com o outro. Não é um monólogo, mas um diálogo entre o narrador e os seus personagens e entre o narrador e o ouvinte, ao qual ele apresenta um mundo contado” (idem: 140). Este “mundo contado”, a meu ver, tem um efeito sociológico de longo alcance, pois interfere de formas distintas dentro e fora da sociedade Mbyá. Neste sentido foi de meu interesse reduzir ao máximo as modificações das narrativas durante sua transcrição (que por si só já empobrece a narrativa), a fim de preservar a literalidade com que foram ditas (preservando mesmo alguns hábitos coloquiais da linguagem). Todavia, algumas palavras e frases sofreram modificações na ordem textual ou foram traduzidas (do espanhol) quando sua estrutura original comprometia a compreensão do enunciado. Uma pontuação especial foi acrescentada às narrativas como um recurso utilizado para facilitar sua inteligibilidade e, dentro do possível, reproduzir alterações observadas na performance do narrador. Faz-se necessário uma breve apresentação destes usos:

... – pausa utilizada para frases inacabadas, “deixadas no ar”;

‘ ’ – discurso indireto;

(?) – palavra incompreendida;

(...) – trecho extraído da transcrição;

[ ] – descrições para-textuais ou nota do pesquisador.

Por fim é importante destacar que dimensionar apropriadamente o campo analítico a ser tratado foi outra preocupação constante da pesquisa. Como verá o leitor no decorrer dos capítulos, houve de minha parte uma economia na abordagem da cosmologia e do caráter mítico da mobilidade. Isto se dá menos pelo valor estrutural destas dimensões do que pela dificuldade metodológica em apreendê-las. Como já advertiam alguns estudiosos dos Guarani,

os Mbyá costumam ser bem sucintos no que diz respeito ao sagrado. A própria palavra é sagrada.

A superação do silêncio Mbyá começa quando se constrói uma relação de confiança entre o pesquisador e seu interlocutor, o que envolve coisas como o conhecimento da língua, o convívio, a comensalidade, a mediação com a sociedade envolvente, a obtenção de um nome guarani, apenas para citar algumas. O que se busca na pesquisa de campo de mestrado é atender, pelo menos, a uma boa parte desses quesitos; é adquirir um nível satisfatório de confiança com os interlocutores ainda que o tempo disponível para isto se mostre reduzido.

Observo ainda que certas habilidades, como a compreensão da língua Guarani, demanda um investimento prolongado de preparação, o que parece se mostrar incompatível com o período que antecede o campo, ou mesmo com sua curta duração.

Todavia, a despeito disto, a pesquisa de campo multilocal por si só demonstrou ser deficitária, uma vez que reduzia o tempo e a frequência do convívio com o interlocutor. A cada novo reencontro era preciso se refazer os laços, de forma que a proximidade e a confiança nunca chegaram a níveis que garantissem uma interlocução apropriada para explicações de cunho cosmológico. Isto não significa que não se tenha material a respeito. Os discursos de dois pajés Mbyá estão envolvidos nos grandes temas da pesquisa, contudo, suas alusões a cosmologia são eventuais e se relacionam a outros assuntos que estão sendo narrados.

Noto, enfim, que um recurso que se tem eventualmente usado tem sido a coleta de narrativas sobre cosmologia e religião Guarani diretamente com as lideranças políticas, mais dispostas a falar sobre tais temas que os líderes religiosos ou a população em geral. O problema deste recurso metodológico (isto é, a liderança como interlocutor nestes assuntos) é que algumas dimensões sociológicas escapam à análise destes discursos, ignorando-se, por exemplo, o caráter estratégico que permeia o discurso político voltado aos não-índios. Em excelente texto dedicado às transformações no mundo indígena amazônico pós-contato, Fernando Santos Granero (1996) chama a atenção para a cada vez mais frequente utilização de elementos tradicionais nas políticas indígenas de legitimação identitária e territorial ante a sociedade envolvente. O que pesa neste caso é a adoção literal destes axiomas por parte do pesquisador, que dificilmente consegue demonstrá-los em sua experiência etnográfica, recorrendo então à literatura. Problema disso, como já observado por Viveiros de Castro (1987), é que acabam perpetuando o antigo paradigma da busca religiosa pela “Terra sem Mal” às custas da morfologia e da estrutura social.

Neste sentido reconheço esta como uma das limitações de minha pesquisa, pois optei por desviar-me do recurso alternativo de aproveitar o discurso político das lideranças (não que outros interlocutores estejam isentos disso), preferindo encarar a mobilidade como horizonte analítico das demais estruturas. Com isto não estou me eximindo de abordar a religião Mbyá – ela será tratada sempre que o contexto exigir – todavia estou ciente de que esta abordagem estará longe de alcançar sua complexidade; no máximo estarei arranhando sua superfície. Além do mais, como já observava Evaldo Mendes da Silva, “não é preciso negar a importância da religião para perceber que, se os Guarani sobrevivem, é porque souberam manter, além daquela, outras estruturas” (Silva, 2007: 30).

### **3. Aldeia Sambaqui: Ponto de partida da pesquisa de campo**

A aldeia Sambaqui é o ponto inicial desta pesquisa e seus moradores são, em boa parte dos assuntos tratados a seguir, meus principais interlocutores. É importante destacar desde já que a compreensão e análise de boa parte dos dados etnográficos obtidos se devem à colaboração de Florinda Timóteo, minha principal interlocutora. Graças a uma relação de amizade construída já há alguns anos e também à grande fluência com que Florinda fala o português, pude aprofundar diversos assuntos com sua ajuda, incluindo temas que de modo geral envolvem certa polêmica entre os indígenas, como a feitiçaria, a infidelidade, os conflitos, a fofoca, etc. Além disso, pude adquirir com ela algumas informações importantes sobre o universo feminino dos Mbyá, algo que de outra forma teria certamente um alcance bem limitado. Da mesma forma as conversas com seu marido, o cacique Irineu Rodrigues, sempre foram muito produtivas no que diz respeito a política, religião, relações interétnicas e práticas produtivas.

Neste sentido uma observação importante deve ser feita: embora a família nuclear de Irineu e Florinda tenha sido por longos períodos a única família residente na aldeia Sambaqui, não se deve julgar que privilegiá-los etnograficamente tenha se revertido em problema metodológico, no sentido de excluir da observação a coletividade que dá substância e forma à vida social. Sob o aparente isolamento do casal, logo dei-me conta da existência de uma ampla teia de relações e atividades, que hora invadia o espaço da aldeia, hora os levava a espaços externos, de forma que “seu modo de ser” nunca estava apartado de uma instância exterior, envolvendo outras aldeias, pessoas e situações.



Este é um aspecto que merece atenção nas discussões em torno da noção de “tekoá” como tradução de “aldeia”, o espaço social (e ambiental) onde se realiza o “modo de ser” Guarani. Minha impressão é a de que há uma ambivalência de significado, pois, se por um lado, e como eles próprios costumam afirmar, todas as aldeias são tekoá, por outro não podemos deixar de considerar que um tekoá só pode existir em relação a outros. Esta percepção se tornou clara a partir de minha participação em seus deslocamentos e das questões que passaram a ser tratadas em um universo de relações multilocais, nas quais pouco a pouco fui me envolvendo e alterando minha própria perspectiva.

Desde que conheci Irineu e Florinda, sempre mantive com eles uma relação de amizade, pautada pelo interesse em ajudá-los no que fosse. No começo essa ajuda acontecia através de pequenas contribuições com alimentos e caronas para a cidade. Com meu desvelado interesse pela cultura indígena e meu desenvolvimento acadêmico nesta direção, os níveis de colaboração iam se tornando cada vez mais amplos, passando a intermediar suas demandas com as agências governamentais. Este envolvimento atingiu seu auge no final de 2009, quando fui procurado para participar como colaborador em um trabalho técnico que envolveria as aldeias Sambaqui e ilha da Cotinga. Tratava-se de um Estudo de Impactos Ambientais (EIA) voltado a uma usina de soldagens que um grupo norueguês pretendia instalar na desembocadura do rio Maciel, imediação das aldeias.

A princípio me mantive relutante em aceitar a proposta, temendo não dar cabo de realizar minha pesquisa de campo e ainda desempenhar um trabalho técnico, que sabia ser de grande interesse para os indígenas. Pesou grandemente na decisão o apoio de meu orientador, o prof. Ricardo Cid Fernandes, que se dispôs a acompanhar a pesquisa, além de organizar os procedimentos metodológicos para o trabalho técnico.

As saídas de campo tomaram início no dia 05 de janeiro de 2010, com visitas semi diárias nas aldeias durante aquele mês, seguido por visitas semanais em fevereiro e até meados de março. Inicialmente as idas a campo se concentraram em Sambaqui e Cotinga, no entanto, por uma feliz sugestão de meu colega de pesquisa, o antropólogo Paulo Homem de Góes, a FUNAI acrescentou em nosso itinerário também a aldeia de Cerco Grande, tomando em consideração o pequeno conjunto de aldeias ativas no estreito litoral paranaense. As saídas de campo neste período exigiram uma abordagem técnica, que envolvia o levantamento, discussão e análise de impactos que a instalação e funcionamento da usina poderiam ocasionar ao modo de vida das comunidades. Todavia permitia também uma primeira inserção neste conjunto de aldeias, possibilitando o levantamento de sua organização espacial, econômica, social e política. Além disso, a condição de técnico me possibilitou uma

aproximação rápida com as lideranças e moradores das aldeias, constituindo um elo fundamental para meu regresso posterior.

Esta primeira etapa da pesquisa equivale a um período exploratório, onde se construiu meu lugar junto aos moradores destas aldeias, figurando como uma amálgama de mediador, conselheiro, captador de recursos e amigo. Cada um desses papéis ganhando ênfase diferenciada em cada aldeia, dada a experiência variada de minha inserção em cada uma delas.

Após um curto período de afastamento do campo, em que destinei meu tempo para elaboração e entrega de trabalhos acadêmicos e redação do relatório antropológico do EIA, revisitei as aldeias a partir de maio, desta vez com vistas a aprofundar a pesquisa em seus temas específicos e disposto a acompanhar os deslocamentos. Esta constitui uma etapa do campo em que a mobilidade tomou a palavra, refazendo a espacialidade do campo e a geografia do deslocamento. Neste ponto da pesquisa a área de estudo passou a abranger, além das aldeias do litoral paranaense, algumas aldeias do litoral norte de Santa Catarina que participavam ativamente da rede de sociabilidade da família Timóteo – o que acredito ser uma dentre diversas outras redes que se perpassam ao longo do extenso território Guarani.

Minha primeira viagem associada à mobilidade foi para Cerco Grande, pois Florinda há muitos meses vinha demonstrando interesse em fazer uma visita a seu tio Francisco Kirimaco Timóteo, que residia naquela aldeia. Pesava na ocasião outro fator que foi determinante para meu deslocamento: Em fins de março a aldeia de Cerco Grande havia sofrido um duro golpe sobre sua parca economia, pois a única embarcação de que dispunham para seus deslocamentos havia naufragado no canal da Cotinga durante uma viagem de visita a aldeia da ilha da Cotinga. Moradores das duas aldeias haviam se mobilizado nas tentativas de resgate ao menos do motor da embarcação, porém não tiveram sucesso. Para piorar a situação, os indígenas não podiam contar com a ajuda da FUNAI, cujos serviços se encontravam paralisados devido a uma reformulação interna. Valdinei da Silva, cacique de Cerco Grande, havia me explicado que sem a embarcação tornava-se impossível manter o comércio de artesanato com Paranaguá e Guaraqueçaba, tampouco trazer para a aldeia alimentos que porventura fossem doados nas cidades. Por parte da prefeitura de Guaraqueçaba, município sede da aldeia, nada foi conseguido, de forma que uma crise alimentar se instalava rapidamente na aldeia. Sensibilizados pela situação, Paulo Góes e eu iniciamos campanhas de arrecadação de alimentos, coletando donativos em estabelecimentos comerciais do litoral e em departamentos da própria UFPR.

Pouco tempo depois eu estava pronto a retornar para Cerco Grande com uma carga de alimentos doados e acompanhado por Florinda e suas filhas, que se dispuseram a colaborar no que pudessem neste processo, encontrando aí também a oportunidade de reencontrar seus parentes. Foi a primeira ocasião em que pude então pernoitar por alguns dias em uma aldeia, visto que a presença contínua de brancos em uma aldeia Mbyá é raramente permitida.

As conversas travadas entre Florinda e os moradores de Cerco Grande passaram a evidenciar um novo horizonte de relações: os parentes distantes. Novidades sobre irmãos, primos, sobrinhos e netos que residiam em outras aldeias eram objeto de longas e interessadas conversas, entremeadas vez por outra por minha insistência na tradução dos temas. Isto porque entre si os Mbyá falam somente o guarani. O português só é utilizado no contexto de diálogo com o branco. A paciência de Florinda, assim como de diversos outros colaboradores, em me esclarecerem suas conversas e discursos na língua nativa é, aliás, digna do mais profundo agradecimento.

As conversas sobre os parentes em outras aldeias remetiam também a um leque mais amplo da vida social, pois o que se transmitia envolvia também a percepção dos parentes sobre a vida naquelas aldeias, seus relatos sobre acontecimentos dramáticos ou divertidos, possibilidades de trocas econômicas, convites e promessas de visitas.

Retornamos de Cerco Grande com a promessa de Francisco e outros parentes visitarem Sambaqui, o que se deu poucas semanas depois, com a vinda de Francisco e seu neto. Passados alguns dias a aldeia foi visitada por Marta Timóteo, prima de Florinda, que trazia grande quantidade de cestos para comercializar nas praias.

Minha disponibilidade no transporte de carro dos parentes entre a cidade e a aldeia logo se mostrou o meio efetivo com o qual eu me envolveria na observação da circularidade Mbyá. As demandas passaram então a se direcionar para visitas aos parentes de outras aldeias, que por sua vez desejavam visitar outros parentes em outras aldeias. Eu estava literalmente impulsionando os deslocamentos, que passaram a ocorrer com uma frequência cada vez maior.

A este respeito há outro aspecto que merece menção, pois as viagens em si constituíram um *locus* privilegiado da pesquisa. Já nos primeiros deslocamentos percebi que as pessoas que viajavam juntas produziam uma enorme interação entre si. E mesmo aqueles que num primeiro contato se mostravam reservados, ao longo da viagem iam se tornando descontraídos e brincalhões. As conversas fluíam facilmente entre meus caronas e eu, de forma que cada viagem entre um lugar e outro constituía um importante mecanismo de aproximação, estreitando os laços de confiança e produzindo profícuos diálogos sobre

assuntos pertinentes à pesquisa. Isto esclarece por que, para meus passageiros, eu era um juruá “muito cuidadoso”, que dirigia “muito devagar”. De minha parte evidentemente não havia pressa alguma em chegar no destino.

A primeira visita em solo catarinense foi na aldeia Yakã Porã, nas imediações de Garuva. No começo de julho Florinda e Marta haviam produzido uma boa quantidade de artigos artesanais e desejavam levar para a aldeia onde estava Lidia Timóteo, irmã da Florinda. A ocasião serviria também para reverem os parentes de lá, principalmente a “vózinha”, dona Maria Cristina, que era a pessoa mais velha da família Timóteo. No retorno para Sambaqui juntou-se a nós o filho mais novo de Florinda, Ronaldo, que vinha morando em Yakã Porã fazia alguns meses. Marta havia ficado na aldeia para comercializar o artesanato.

Em uma das visitas a Yakã Porã ficamos sabendo que brevemente ocorreria uma cerimônia importante em outra aldeia, Piraí, onde residia o filho mais velho de Florinda, Célio Timóteo. Ela e algumas pessoas de Yakã Porã pareceram bastante interessadas em participar do evento, o que motivou entusiasmadas discussões nos dias que se seguiram. Eu já havia acompanhado Florinda e suas filhas em uma cerimônia de batismo (*nimongaraí*) no mês de janeiro, na aldeia Karugá, no município paranaense de Piraquara. Na ocasião havia me espantado o potencial de mobilização do evento, reunindo indígenas de outras localidades e juruás das cidades vizinhas, na maioria apoiadores da causa indígena, além de pesquisadores e curiosos. Disposto a entender melhor as conexões entre estas cerimônias e a mobilidade, me dispus prontamente a conduzir Florinda e quem mais pudesse para a cerimônia de Piraí.

Minha primeira visita a Piraí ocorreu no início de agosto e foi, de certa forma, exploratória. Florinda desejava rever o filho Célio e outros parentes, enquanto eu pretendia conhecer a aldeia e solicitar à liderança autorização para a participação e registro da cerimônia. Um mês depois retornamos a Piraí para participar do evento, no entanto sua realização havia sido adiada. A oportunidade no entanto não deixava de ser bem-vinda, permitindo ampliar meus conhecimentos sobre a aldeia e estabelecer novas relações com seus moradores. A cerimônia, aliás, era assunto de primeira ordem entre eles. Reuniões eram realizadas quase que diariamente para tratar dos preparativos do evento e todos com quem falei aguardavam com grande expectativa a oportunidade de rever parentes que viriam de outras aldeias e conhecer gente nova. Ronaldo, cacique da aldeia, acreditava que o evento seria uma boa oportunidade de atrair para Piraí algumas das famílias residentes em São Paulo, de onde viera. Trata-se da primeira vez em que uma cerimônia dessas ocorreria na aldeia, ao mesmo tempo em que se inauguraria uma nova e maior casa de reza, recém-construída. Tudo

isso parecia simbolizar uma renovação de grande amplitude que se dava em Pirai, pois a aldeia encontrava-se em um intenso processo de reestruturação social, política e religiosa.

Na segunda semana de setembro retornamos a Pirai para participar da cerimônia. Embora desejassem muito participar, Florinda e sua família não foram conosco. A nova data do evento coincidia com a data em que ocorria em Curitiba um curso do Conselho Indígena de Saúde, promovido pela FUNASA. Como Florinda vinha participando do conselho há vários anos, na qualidade de representante da aldeia Sambaqui, decidiu pelo compromisso. Tanto ela quanto Irineu eram completamente engajados com os compromissos institucionais, embora muitas vezes se queixassem de que eram os órgãos que “esqueciam” deles – algo que tive a oportunidade de constatar.

A cerimônia durou dois dias, todavia estive envolvido com ela por quase uma semana. Havia me comprometido em dar carona para pessoas de Yakã Porã, além de estar em Pirai antes e depois do evento. Na oportunidade ainda visitei a aldeia vizinha Conquista, levando pessoas que desejavam reencontrar com parentes que há muito não se viam.

Uma vez que havia visitado e revisitado estas aldeias, encontrado e reencontrado as pessoas que ia conhecendo ao longo do caminho, me dei conta do quão fluído se tornara meu próprio ponto de vista. Os lugares, tão fundamentais num primeiro momento, se dobravam à importância das relações. Tornava-se cada vez mais difícil pensar nas pessoas como sendo desta ou daquela aldeia. O que fazia sentido para mim, de fato, era saber quem estava associado a quem e por que. Só aí eu me entendia. Talvez nisto, pelo menos um pouco, eu havia sido tocado pelo estranho ponto de vista de quem “passeia”. Sambaqui havia sido meu ponto de partida, mas haveria um ponto de chegada?

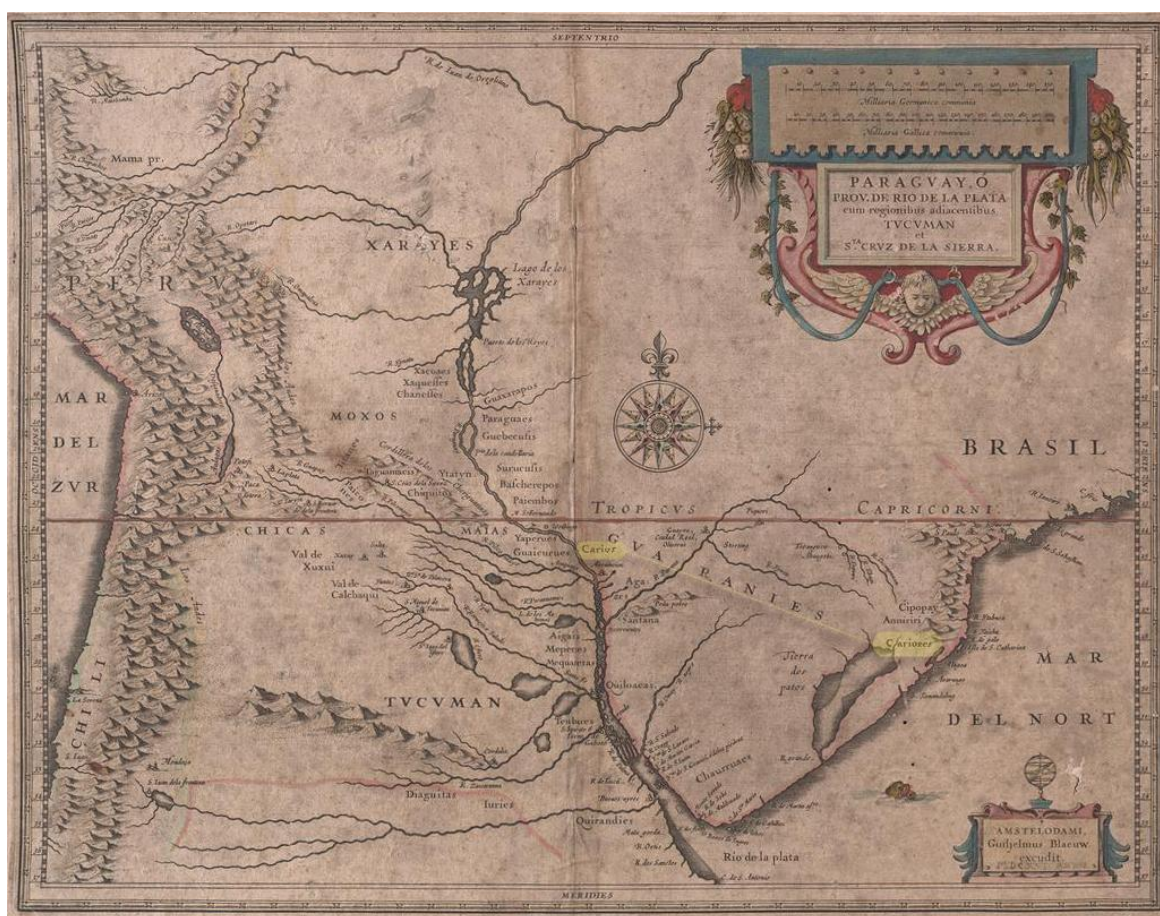
## **CAPÍTULO 1: PRIMEIROS PASSOS**

### **1.1. A história e seus problemas: detalhes do século XVI e imprecisões do século XX**

Desde o século XVI têm-se registros sobre uma numerosa população indígena que ocupava toda a costa atlântica da América do Sul, a quem se convencionou chamar de Tupi-Guarani, agregando em um único termo seus dois grandes blocos: os Tupi, distribuídos da desembocadura do Amazonas até Cananéia, e os Guarani, que se espalhavam ao sul de Cananéia até a bacia do Prata. Para os cronistas dos séculos XVI e XVII estes dois grandes

blocos surgiam fragmentados em diversas definições locais (Tamoios, Tupinambás, Carijós, Tapé, etc.), provavelmente forjadas pelos próprios agentes coloniais, a quem a distinção entre grupos aliados e resistentes ao projeto colonialista e escravagista europeu importava mais que as distinções dialetais e culturais dos povos encontrados.

Embora não se saiba com precisão em que momento a literatura passou a reconhecer esta grande divisão, deve-se a Métraux (1928 *apud* NOELLI, 1996) o primeiro esforço de sistematização e correlação entre dados lingüísticos, históricos, arqueológicos e etnográficos para identificação da origem comum e das rotas de dispersão dos Tupi-Guarani. De acordo com La Salvia & Brochado (1989 *apud* Mello, 2006) o território Guarani pré-colombiano e colonial abrange uma área de aproximadamente 1.200.000 km<sup>2</sup>, que se estende desde a costa do Atlântico até as bacias hidrográficas dos rios Uruguai, Paraná e Paraguai, e entre o Trópico de Capricórnio e o rio da Prata. Segundo Métraux, toda a extensão costeira que ia da Barra de Cananéia, sul de São Paulo, até o Rio Grande do Sul e para o interior até os rios Paraná e Paraguai eram território da parcela Guarani a quem os cronistas chamavam de Carijós.



MAPA 1 - MAPA DE 1616 INDICANDO O TERRITÓRIO CARIJÓ

Fonte: Biblioteca Digital Mundial<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Obra de Willem Blaeu (1571-1638), disponível em: <http://www.wdl.org/pt/item/1101/zoom.html>. Acesso em 14 abr. 2010.

O registro mais antigo do encontro dos europeus com os Guarani parte de Binot Paulmier de Gonneville que, tendo alcançado a costa catarinense em 1503, levantou dados sobre a organização sociopolítica e a territorialidade dos Carijós. Posteriormente outros viajantes, como Díaz de Solís, Aleixo Garcia, Sebastião Caboto, Cabeza de Vaca e Hans Staden descreveram a experiência com os Carijós em diversas situações de contato, interação e aliança.

A primeira menção sobre a presença dos Carijós no litoral paranaense foi do viajante Hans Staden que, tendo partido da Espanha em 1549 numa nau expedicionária, chegou à Baía de Paranaguá buscando abrigo de uma forte tempestade que se abateu sobre o oceano e ali estabeleceu contato com portugueses que viviam com os índios:

Tivemos que nos dirigir à terra, com a convicção de que iríamos perecer. Mas quis Deus que quando chegamos bem próximos das rochas nossos companheiros distinguiram um porto, no qual entramos. Então vimos um pequeno navio que fugiu de nós e se escondeu atrás de uma ilha, onde não podíamos ver nem saber que navio era, pelo que não o seguimos (...). Veio uma grande embarcação com selvagens, que queriam falar conosco, mas nenhum de nós entendia a língua deles (...). Veio mais uma embarcação com dois portugueses (...) e disseram que o porto onde estávamos era Superaguí, e que estávamos a dezoito léguas de uma ilha chamada São Vicente, que pertencia ao rei de Portugal, e lá moravam eles (...). Os selvagens do porto eram seus amigos, de modo que não corríamos perigo (Staden, 1962 *apud* Freitas, 1999: 58).

De acordo com os registros deixados pelo mais antigo historiador paranaense, Antônio Vieira dos Santos, estimava-se existir uma população de 6 a 8 mil índios Carijós vivendo nos contornos dos rios e baías de Paranaguá quando se iniciou o povoamento do litoral paranaense (Vieira dos Santos, 1850 *apud* Soares & Lana, 2009: 10-11).

As primeiras expedições de colonizadores vicentinos se dirigiram à baía de Paranaguá na década de 1550, movidos pela esperança de encontrar riquezas e dispostos a estabelecerem um povoamento naquelas terras. Ali chegando se depararam com habitações indígenas espalhadas ao longo de toda a baía e, receando que estes lhes pudessem ser hostis, acabaram por fundar a primeira povoação na ilha da Cotinga. Ao longo da década de 1570 puderam gradativamente ir se deslocando para o continente, graças às boas relações e ao comércio que mantinham com os índios; ao fim desta década já haviam fundando o povoamento de Paranaguá à margem esquerda do rio Itiberê (Freitas, 1999: 59-60).

Se por um lado os indígenas se mostravam amigáveis, o mesmo não ocorreria por parte dos colonizadores que, passadas algumas décadas, empreenderam violenta caçada aos índios em todo o território do Paraná através das Bandeiras. Isso se deu em grande parte devido à reduzida chegada de escravos negros ao sul do Brasil durante a maior parte do período colonial, pois sendo o escravo negro mão-de-obra imprescindível na monocultura

agrícola e na exploração mineral, o grande fluxo do comércio negreiro se voltava sucessivamente às regiões onde se desenvolveram os grandes ciclos de produção do Brasil colônia, havendo certa negligência às demandas das demais regiões. A conseqüente necessidade de substituição do escravo negro no sistema produtivo colonial levou São Paulo a organizar as bandeiras em fins do século XVI, cujo principal fim era o de capturar indígenas e comercializá-los no mercado escravagista paulista e dos demais centros.

Assim, a busca por escravos indígenas empreendida nas Bandeiras, bem como a disseminação de doenças epidêmicas, as guerras decorrentes da desarticulação de alianças regionais e a debilidade biológica produzida pela assimétrica concessão de esposas para os conquistadores, constituem juntos os principais motivos que levaram à desterritorialização dos grupos Guarani no litoral durante o período colonial, resultando na dispersão forçada dos remanescentes destes grupos em direção ao oeste (Quezada, 2007: 34-36).

Os desdobramentos históricos do processo de desterritorialização forçada dos Guarani e sua reorganização sócio-espacial nas regiões entre os rios Paraná e Paraguai foram fundamentais à constituição dos grupos atuais. Hélène Clastres (1978) calcula que por um século e meio as missões jesuíticas do Guairá conseguiram reunir em suas cidades mais de duzentos mil índios Guarani. Com a expulsão dos jesuítas, em 1768, os indígenas abandonaram as missões para escapar de *encomenderos* espanhóis e bandeirantes paulistas. Uma significativa parcela deste contingente acabou massacrada pelos colonizadores e o restante foi conduzido às reduções ou obrigado a viver nas cidades paraguaias, terminando por se fundir com a população paraguaia. Entretanto vários grupos Guarani, tendo se instalado em um território inacessível na região compreendida entre a nascente do rio Iguatemi, ao sul da cordilheira de San José e próximo das nascentes do Ypané, teriam escapado não só a escravização colonial, mas à própria influência jesuítica (H. Clastres, 1978: 9-10). Conhecidos como “cainguás”<sup>7</sup> (gente da floresta) ou “Monteses”, estes indígenas teriam sobrevivido física e culturalmente à colonização, dando origem aos três subgrupos atualmente conhecidos: os *Mbyá*, os *Nhandéva* (*Chiripá*) e os *Kaiowá* (*Paĩ Tevyterã*).

Em um importante esforço para compreensão do surgimento dos atuais subgrupos Branislava Susnik (1979 apud Silva, 2007:53), a exemplo do que propusera Cadogan alguns anos antes, sustentou que após a expulsão dos jesuítas existiu um fluxo intenso de “guaranis de *los pueblos*” em direção aos territórios dos Monteses, cuja busca por refúgio dos colonizadores teria produzido as condições favoráveis para as distinções étnicas entre eles.

---

<sup>7</sup> Há uma variedade de grafias para o termo. Koenigswald (1908) descreve a maioria delas. Em todo caso trata-se de uma designação pejorativa cunhada pelos colonizadores.



Desta forma os antigos guaranis das colônias, mais “aculturados” e “aparaguayados” que os outros, teriam dado origem aos *Nhandéva*, enquanto os outros dois grupos descenderiam diretamente dos Monteses.

Sugiro, todavia, que não se tome tal análise em seu sentido literal, o que poderia produzir uma impressão dos subgrupos atuais como herdeiros de uma sociedade Guarani impermeável e fechada em si mesma. Lembremo-nos que os cronistas do século XVI e XVII já observavam uma complexa interação entre os europeus e as lideranças político-religiosas guarani. Em artigo dedicado a análise da influência cristã sobre a religião guarani Carlos Fausto retoma diversos estudos sobre as missões, onde o que se destaca é a rivalidade interétnica. Nestes confrontos, onde se tem de um lado caciques e pajés guaranis, e do outro padres jesuítas e *encomenderos*, “estes recorriam às armas daqueles e vice-versa” (Fausto, 2005: 393). Na mesma obra o autor adverte sobre o caráter contraproducente que “subjaz às idéias de pureza e autenticidade da ‘religião’ guarani”, face à etnologia amazônica contemporânea e a primazia analítica que esta tem encontrado na interação com a alteridade.

Acrescente-se a isto o vácuo historiográfico existente entre a época das missões e o século XX, quando Nimuendaju se deparou em São Paulo com grupos migratórios Nhandéva que ali chegavam de regiões da Argentina e do Paraguai, instaurando uma etnografia das migrações e da vida religiosa guarani. Carlos Fausto chama a atenção para o equívoco freqüente de condensação espacial e temporal em pesquisas históricas, que acabam por utilizar dados de migrações ocorridas em lugares distantes e em um tempo remoto para explicar movimentos migratórios recentes (Fausto, 2005).

Problematizar a história, trazendo à discussão a vacuidade que lhe é inerente, é também uma forma de compreendermos a evidente importância da produção etnográfica, cujo foco direcionado aos Guarani atuais multiplica as informações sobre a sociedade do momento presente e sobre a forma com que ela própria se volta para o passado.

## **1.2. Os Mbyá Guarani e o litoral paranaense**

Dentre os atuais subgrupos Guarani, os Mbyá constituem aquele mais inclinado aos deslocamentos territoriais, dispersando-se em um vasto território que abrange, além do sul e sudeste do Brasil, também regiões da Argentina, do Paraguai e do Uruguai.

De acordo com as diversas narrativas colhidas por Maria Inês Ladeira, o litoral paranaense – ou mais especificamente Paranaguá (*Iparavãpy*) – detém significado especial na

cosmologia Mbyá, figurando como o lugar de “origem dos primeiros filhos concebidos pelas divindades”.

Iparavâpy é a ‘origem do mundo’, especialmente para os Mbyá, que, partindo do norte da Argentina, vão para o estado de Santa Catarina e alcançam o litoral a partir de Itajaí ou Paranaguá: ou para aqueles cuja rota migratória se inicia no Paraguai, segue em direção a leste pelo estado do Paraná e atinge o litoral a partir do estado de São Paulo. E mesmo para os que partiram do norte da Argentina ou do Paraguai, e penetrando nos estados do sul do Brasil pelo seu interior, atingiram as aldeias do litoral (Ladeira, 2007: 141).

Atualmente existem três aldeias Mbyá ocupadas no litoral do Paraná: ilha da Cotinga, localizada na parte sul da baía de Paranaguá, no município de Paranaguá; Cerco Grande, localizada na porção nordeste desta mesma baía, no município de Guaraqueçaba; e Sambaqui, posicionada às margens do rio Guaraguaçu, em Pontal do Paraná.

Dentre elas apenas a ilha da Cotinga não é atualmente habitada pelo fundador da aldeia. No entanto a etno-história do surgimento da aldeia pôde ser reconstituída, em parte, por interlocutores que teriam participado das primeiras incursões à ilha, não obliterando portanto a intenção de apresentar a história de ocupação Mbyá do litoral paranaense a partir de seus próprios protagonistas – o que constitui elemento essencial aos temas que serão desenvolvidos nesta dissertação. Começemos por ela.

A ilha da Cotinga, conforme relata o pajé Sebastião da Silva, foi visitada pela primeira vez por seu primo-irmão<sup>8</sup> Hilário Nunes, sua mãe e ele, na virada dos anos 60 e 70. Hilário foi o primeiro cacique da Cotinga, sendo posteriormente sucedido por João da Silva e depois por Cristino da Silva, irmão de Sebastião e atual cacique da Cotinga:

*“Primeiro toldo que fizemos foi com ele, tinha só pescador na ilha. Quando Hilário saiu fomos pra Santa Catarina (aldeia Ibirama) e daí veio meu primo João da Silva. Fizeram toldo de novo, daí eu tava aqui de novo. Depois que ele saiu e ficou o Jorge [Cristino]. Naquele tempo a gente vivia rezando para o Deus e ele mostrou o lugar pra colocar a aldeia” (Sebastião da Silva, TI ilha da Cotinga, janeiro de 2010).*

Aproveitando as entrevistas realizadas pela equipe do CIMI-Sul, Flávia de Mello (2001: 40) apresenta a narrativa de migração do próprio Hilário, onde descreve os eventos que o levaram a migrar da fronteira entre o Brasil e a Argentina, onde nasceu, até a ilha da Cotinga, bem como os lugares por onde passou:

---

<sup>8</sup> Em sua análise sobre a terminologia de parentes, Mello destaca a ausência de termo que distingue primos de irmãos, quando pertencem à mesma geração da pessoa (Ego). “Primo-irmão” corresponderia assim ao primo cruzado ou paralelo da mesma geração do interlocutor (Mello, 2006, cap.II). Pissolato chama atenção para o fato de que as imprecisões terminológicas são comuns ao tratamento de parentes de segundo grau. Entre si os Mbyá se referem a estes parentes sempre por seus nomes pessoais (Pissolato, 2006: 150). No capítulo 2 retomarei a questão no trato das alianças.

*“Eu morava lá no oeste, na fronteira. Então quer dizer que lá faleceu meus avós, vovô. Nosso vovô era o que mandava em nós, que ensinava rezar. Aí se mudemo. Aí fiquemo sem jeito. Por esse sentimento saí de lá com a promessa de vir apezito até chegar à beira do mar (...) Falei pra minha mãe [Paulina]: ‘Então vamos embora pra beira do mar.’ Então como fiz, chegamos aqui em Florianópolis em 1968. Chegamos em Florianópolis e ficamos três dias... Saímos apezito lá de Florianópolis até o Morro dos Cavalos. Aí fiquemos até, tinha um ranchinho velho ali, bem no Morro ali. (...) Então fiquemos como três anos e depois, de bobo, fomos embora dali. (...) Daqui fui de ônibus até Joinville, lá peguei e fui pra São Francisco e de lá fui apezito até Paranaguá<sup>9</sup>”.*

Nos primeiros anos de ocupação da Cotinga, Hilário buscou atrair diversas famílias associadas a ele pelo parentesco, dentre as quais se destaca a família extensa de Francisco Kirimaco Timóteo, que vinha empreendendo uma extensa migração desde o Paraguai.

*“A gente ficou um tempo lá [em Pirai-SC] e depois o Francisco já começou a vir pra cá [para o Paraná]. Ele ouviu que em Paranaguá tinha parente e aí ele veio sozinho. (...) Na época tinha o Hilário, ele que é o nosso parente [primo-irmão de Francisco]. (...) Aí depois que ele veio ele nos disse: ‘Lá dá pra morar’. E depois também o Hilário queria ver se todo mundo vinha também e falou pra gente vir pra cá e então nós viemos. (...) Ali já tinha seis famílias” (Florinda Timóteo, TI Sambaqui, julho de 2010).*

Dentre as famílias que povoaram a ilha da Cotinga estavam Salvador e Zoberata da Silva, pais de João da Silva, que haviam migrado de Peperi-Guaçu, na região de Misiones (Argentina), passado por Chapecozinho, em Xanxerê (SC), e chegado na Cotinga em fins dos anos 70. Tendo gostado da vida na ilha, chamaram os filhos para lá (Bonamigo, 2006: 63).

Nos anos 80 houve a migração de sete famílias de Ibirama (SC) para a Cotinga, dentre elas estava a família de Cristino da Silva. Cristino conta que vivia em Ibirama desde seus dez anos de idade. Lá os Guarani dividiam as terras com os Kaingang e os Xokleng, “índios brabos, botocudos”, que acatavam com ressalvas a presença Guarani em seu território<sup>10</sup>. A hostilidade crescente com um desses vizinhos motivou a primeira mudança de Cristino para a Cotinga, pois temia pelo bem-estar de sua família. Embora na ilha a vida fosse mais tranqüila, livre dos conflitos com outros povos, era a falta de recursos que desafiava as famílias dali. Com um contato extremamente limitado com os não-índios do litoral, os

<sup>9</sup> “Paranaguá” é a forma como os Mbyá se referem à ilha da Cotinga, como se observará em suas narrativas. O mesmo ocorre nas referências a outras aldeias mencionadas neste estudo. Esta aparente predileção dos Mbyá por denominações que remetem à nossa divisão política territorial se mostrará equivocada, uma vez que o que importa a meus interlocutores são os topônimos, marca evidente da presença de seus ancestrais durante a ocupação colonialista.

<sup>10</sup> A assimetria nas relações interétnicas em territórios onde co-residiam as etnias Xokleng, Kaingang e Guarani, correspondia a determinados fatores circunstanciais. No caso de Ibirama, os esforços da política indigenista em reunir os indígenas em territórios restritos teriam conduzido os Xokleng para Ibirama. A resistência do grupo em permanecer confinado em uma área delimitada exigiu a presença dos Kaingang – etnia falante da língua Jê, em dialeto muito semelhante ao dos Xokleng. Os Kaingang atuaram como pacificadores, enquanto os Guarani chegaram depois, permanecendo no território em condição de submissão política e territorial, como agregados.

moradores da ilha dependiam em muito dos recursos da própria ilha e, nestas condições, as limitações geográficas da ilha, associadas à pobreza do solo arenoso, se faziam sentir cada vez mais sobre o contingente crescente de indígenas que viviam ali. Diante da situação, Cristino resolveu retornar a Ibirama pois, apesar dos conflitos, “lá se fazia dinheiro” com a extração de madeira. Porém desta vez retornou sozinho, deixando a família em segurança na Cotinga enquanto trabalhava em Ibirama para enviar-lhes dinheiro. Embora convivesse com alguns parentes em Ibirama, a vida longe da família se mostrava difícil para Cristino e a ameaça continuava pairando à sua volta. Em uma de suas visitas à Cotinga para ver a família, Cristino foi chamado por seu primo João da Silva, que desejava tê-lo como “segundo cacique” da Cotinga. O convite não podia vir em melhor hora e Cristino aceitou-o prontamente.

Cristino foi vice de João até 1987, quando João reuniu um contingente familiar de cerca de 120 pessoas e mudou-se para a aldeia Bracuí, no Rio de Janeiro, passando a chefia da Cotinga para Cristino. Conforme narrado pelo próprio João da Silva, foi a morte de seu primo-irmão Argemiro da Silva, que era cacique de Bracuí, que teria motivado sua partida:

*“Fiquei sabendo de longe da morte do Karai; ficou a terra, casa, e eu fiquei triste do meu coração. Ai cheguei na casa do Aparício, eu e mais três. Passamos por São Paulo vindos de Paranaguá, onde morava. Primeiro nós quatro viemos ver se agradava; a FUNAI não resolve, é o índio quem resolve, (...) se agrada, se não agrada (...). Ai o Aparício disse: ‘já estava saindo mesmo, o meu pai ganhou este terreno, daí morreu. Agora estou sozinho, se o senhor agrada, fica’. Depois nós fomos lá na Cotinga. Eu disse para minha comunidade que me agradei. Ai, de repente, apareceu o chefe do posto [da FUNAI], chegou lá na Cotinga pra saber quantas famílias iriam e quantas ficariam, assim. Então deu tudo certo, ele falou com o presidente da FUNAI lá de Brasília e arrumou dois ônibus. No primeiro mandei seu Luiz, na outra viagem foi tudo junto. Então foi toda indiarada pra cá pra Angra dos Reis” (Litaiiff, 1996 apud Bonamigo, 2006: 71).*

Desde que se tornou cacique, Cristino participou ativamente no processo de regularização fundiária das terras da Cotinga, o que resultou em sua demarcação em 1994. Interessado em desempenhar a função de pajé da aldeia, Cristino já transferiu a função de cacique para seu filho Jair e depois para o enteado Nilo Rodrigues, passando a desempenhar por fim a dupla função de pajé e cacique até a atualidade.

Nilo é irmão de Irineu Rodrigues, fundador e cacique da aldeia Sambaqui. Ambos são enteados de Cristino, filhos de sua segunda esposa.

Irineu me explicou que morava na Cotinga quando fez sua primeira incursão ao Sambaqui, no ano de 1999. Segundo ele, a vida na ilha era muito difícil, principalmente pelas dificuldades de deslocamento para o continente. Disposto a buscar por um lugar onde se pudesse viver sem enfrentar esse tipo de dificuldade, Irineu avançou pela desembocadura do

rio Guaraguaçu, seguindo rio acima com sua bateira<sup>11</sup> até alcançar as ruínas de uma velha casa, erguida sobre um barranco alto às margens do rio – o “barranco branco”.

*“A gente ficou morando em Paranaguá primeiro. Depois a gente queria sair de lá de Paranaguá. Lá a gente vivia sem barco, sem bateira... Daí o meu padraсто falou que tinha um lugarzinho pra cá e ele não queria vir pra cá porque tem medo do branco. Daí como ele tem medo do branco ele falou pra mim que ‘tem que ver no que vai dar, é bom pra nós a vida aqui’. É, daí a gente pegou a bateira e veio pra cá. Viemos até ali no barranco branco. A gente dormiu lá, ali naquela casinha velha, que já tinha naquele tempo. Depois nós pegamos a estrada e chegamos no sambaqui<sup>12</sup>. Dormimos um dia também, ficamos um dia. Aí pra completar nós fizemos um barraquinho ali na frente. Bem ali perto do mato. Aqui (apontando para o pátio da aldeia) tava tudo queimado. Quando chegamos aqui tava tudo queimado, não tinha nem árvore. Tudo queimado, cortado, retirado a pouco tempo. Aí fomos de volta pra ilha. Passado mais uma semana, voltamos pra cá de novo. Aí descobrimos o porto lá [na encosta do rio Maciel]. É naquele porto que nós chegamos, na segunda. Aí nós viemos pra cá e fizemos aqui uma casinha, nossa casinha. Eu tava sozinho ainda, ninguém queria vir aqui. Tem medo acho que de entrar e... Aí depois de terminar a casinha o Roque veio e fez a casinha dele. Nós viemos pra cá em 1999, primeiro viemos em março, depois viemos com a família em 14 de abril. Veio a irmã da Florinda depois (Lídia Timóteo)”.*

Se traçarmos uma linha imaginária entre o barranco branco e o sambaqui teremos a aldeia posicionada a meio caminho entre um e outro, numa distância de aproximadamente um quilometro de cada um deles. Em certa ocasião eu acompanhava Irineu por algumas de suas trilhas de caça na mata e, ao passarmos ao lado do sambaqui, voltei a lhe indagar sobre a descoberta da aldeia. Eu suspeitava que a posição geográfica da aldeia em relação a estes pontos pudesse explicar algo mais que escapava à narrativa da fundação. Irineu então me disse que os Guarani não acham lugares por conta própria. Primeiro porque somente aqueles lugares onde estiveram seus antepassados, os “antigos”, são verdadeiramente seus. Nestes lugares os antigos deixaram as marcas de sua passagem, como os restos das antigas “casas de pedra” ou os nomes dos lugares<sup>13</sup>. O próprio Deus teria deixado marcas para sinalizar o lugar de seus filhos, como é o caso do sambaqui. Pediu que eu me recordasse do que havia me contado sobre a descoberta daquelas terras, destacando que foi Cristino, um pajé, quem havia lhe falado do lugar. Os pajés é que sabem “achar lugarzinho”. Não só sabem quais são os

<sup>11</sup> Pequeno bote de madeira muito utilizado para o transporte de pessoas na baía de Paranaguá.

<sup>12</sup> Os sambaquis são enormes amontoados de conchas produzidos artificialmente por povos pré-históricos, cujas datações variam entre 8.000 e 3.000 AP (Antes do Presente). O sambaqui do Guaraguaçu é datado em 4.200 AP e é o único sambaqui tombado pelo Patrimônio Histórico e Artístico no litoral paranaense (Depiné & Oka Fiori, 2005 *apud* Gonçalves, 2007: 8-9).

<sup>13</sup> A referência mais comum a estas ruínas entre os Mbyá diz respeito às ruínas das antigas igrejas jesuítas das missões, no entanto ruínas de construções históricas encontradas no litoral também se recobrem pelo mesmo simbolismo. Um exemplo bastante próximo pode ser observado na ilha da Cotinga, onde se encontra a ermida de N. Sra. das Mèrces, construída no século XVII. Ladeira destaca que os vestígios da Casa de Missões de Superagui (ilha de Superagui-PR) é igualmente reconhecida pelos Mbyá como sinal da passagem de seus antepassados por ali (Ladeira, 2007: 83).

lugares onde se pode começar uma aldeia, como também detém o conhecimento sobre quando isto é possível.

Cristino havia revelado a Irineu o lugar onde se poderia iniciar uma nova aldeia, no entanto coube a outro pajé auxiliar Irineu na consolidação da aldeia Sambaqui. Trata-se de Roque Timóteo, tio materno de sua esposa Florinda. Após suas primeiras incursões, Irineu retornou para as terras do sambaqui em companhia de Roque para fundar as bases do aldeamento.

*“Esse lugar, esse do Sambaqui, esse lugar aqui foi meu, é nosso. (...) Eu vim aqui com bateira, com água, pra chegar aqui. Quando cheguei aqui, daqui lá pra diante, tinha placa de ‘proibido pra entrada aqui’. Mas mesmo assim vou ficar aqui. Tem muito proibido pra entrada aqui então acho que vou ficar aqui. No único lugar que é proibido entrar eu acho que é o melhor para nos respeitar como gente, foi o pensamento meu. Então o índio tem que morar aqui” (Roque Timóteo, TI Sambaqui, janeiro de 2010).*

Os rumores da presença de indígenas em terras particulares logo chamaram a atenção dos órgãos ambientais e da autoridade administrativa de Pontal do Paraná. Roque descreve a visita destas “autoridades” e como se posicionou frente ao homem branco.

*“(...) então aí veio o Ibama pra cá, pra descobrir aqui. E aí veio Ibama, prefeito, secretário, secretária, assim eles chegaram aqui. Aí me chamaram: ‘Quem é que te mandou pra vir aqui?’. ‘Nada, ninguém’. ‘Que jeito tu veio pra cá?’. ‘Vim com água, com bateira. Depois, quando vi que tem aqui na estrada velha uma placa dizendo assim «proibido pra entrar», então vim pra cá. Se deixa pra ver «proibido entrar» então é por isso também que nós entramos aqui. E aí eu cortei um pedaço pra fazer uma rocinha aí’. ‘O que é que vai fazer aqui?’, o Ibama disse. ‘Fazer não! Outra coisa eu não posso fazer porque o senhor toma. Eu tenho essa família, nosso neto é quase a idade do senhor, e é nisso que pensamos pra plantar alguma coisinha aqui. Outra coisa eu não posso pensar’. ‘Então eu vou avisar... tem palmito aqui e o palmito pra comer pode cortar. Pra comer, não pra vender. E depois o tatu pode caçar, não pra vender, pra comer’. ‘Tá. Tá bom... Então ninguém aqui pode cortar o palmito mais graúdo pra vender? Nem pro senhor?’. ‘Não. Só pra viver do jeito que tu vive’. ‘Ah é? Então é pro meu viver que vai deixar esse palmito e o tatu?’ (...). ‘Claro que é. É você que vai morar aqui’. ‘Ah é? (...) tá bom então... Olhe, ô Ibama, eu vou avisar pro senhor... Na frente do senhor prefeito, na frente do secretário, o senhor vai mostrar pra mim quantos mil pés que tem aqui de palmito e quantos caçares de tatu que tem aqui nos matos. E me diga quantas roças de adubo que você gastou aqui pra levantar esse palmito e quantos reais que pagou pros roceiros plantarem o palmito aí... Agora vai ter que mostrar pra mim! Se não mostrar nada aqui hoje, e tô pedindo pra mostrar pra mim, então outro dia o senhor não tem que vir mais aqui. Você e o Ibama, ainda pra compreender, tem que entrar primeiro aqui na aldeia, no sistema do Guarani, no sistema do índio! Como é que é no sistema do índio? (...) Porque pra cortar meu sistema também não, nunca que vou cortar. Você nunca que vai tirar meu sistema’. Outro dia, pronto, não vi mais. Nunca mais incomodou. Isso aqui é meu”.*

Além do Roque, outros parentes da Florinda conviveram com o casal nos primeiros anos da aldeia Sambaqui. Dentre eles estava Lídia Timóteo, irmã mais velha da Florinda, que

posteriormente fundou a aldeia Yakã Porã, localizada nas proximidades do município de Garuva (SC)<sup>14</sup>.

Por fim temos a aldeia de Cerco Grande, cuja ocupação se deu no ano de 1986, por obra de Francisco Timóteo, tio da Florinda e irmão do Roque. Segundo ele, a presença Guarani naquelas terras antecede a chegada do homem branco.

*“O Guarani descobriu o Guaraqueçaba quando estava a nove quilômetros, por aí, daqui. Estavam pescando (...), aí tem uma pedra grande e então o guarani tá lá pescando, aí então depois o branco, aquele, o Cabral, comentou da turma que estava lá ‘Encontrei gente lá! o guarani’. E naquele tempo era mato, muito mato. Aí tinha um passarinho muito grande por lá<sup>15</sup>. Então o branco, quando chegou, perguntou: ‘Como é que vocês chamam aquele passarinho?’ ‘Nós Guarani chamamos de guyra ty’içava, nhande guyra ty’içava’. (...) então o branco escreveu. Só que aí escreveram Guaraqueçaba. É... primeiros a descobrir... Por isso que chamamos aqui de Guaraqueçaba. Em minha língua mesmo é guyra ty’içava, mas quando escreveram, escreveram Guaraqueçaba” (Francisco Kirimaco Timóteo, TI Cerco Grande, maio de 2010).*

Em sua narrativa Francisco conta como descobriu Cerco Grande, a partir da ilha da Cotinga. Uma vez aberto o espaço para a aldeia, Francisco deslocou-se para as terras com seus parentes.

*“Quem descobriu aqui foi eu. Eu vim primeiro de Paranaguá. De Paranaguá eu vim sozinho e encontrei um serviço bom (...) aqui atrás do morro, uma capoeira lá. Então meu patrão me deu trabalho umas duas semanas já: roçar capoeira, plantar banana... trabalhei sozinho. E minha mãe (...), todos os parentes meus... ficou tudo lá por Paranaguá. Eu vim trabalhar aqui, só pra trabalhar. Aí eu perguntei aqui pro meu patrão. O meu patrão é Zidório. Zidório “Véio”. Aí eu perguntei pra Zidório: ‘Como é esse mato aqui? Tem um dono?’. ‘Tem o dono, mas não sei bem certinho... sei que um pedaço desse aqui é meu. Uns sessenta alqueires são meus’, ele falou. Aí eu perguntei ‘Será que você não quer dar pra mim um pedaço pra mim fazer a roça, pra plantar alguma coisa, alguma verdura?’ ‘Dá sim, eu posso dar’. Aí deu pra mim! Deu pra mim um hectare de mato, mato muito grande. Aí rocei, derrubei madeira grande assim! Derrubei tudo, meio hectare já. Aí quando rocei tudo e queimei, eu vim cá com minha mãe e minha turma. Abri isso aqui tudo... até lá para trás desse morro aqui. Lá pra baixo ainda”.*

No entanto as coisas não decorreram da forma tranqüila que Francisco imaginara, pois a terra concedida a Francisco não pertenciam a seu benfeitor Zidório. Atendendo à denúncia do titular das terras, a polícia local chegou na aldeia com o propósito de transferir Francisco e sua família para reservas do interior. Francisco assumiu novamente o papel

<sup>14</sup> É importante destacar que quando meus interlocutores se referem a esta aldeia, chamam-na de Urubuquara, que é o bairro onde está localizada.

<sup>15</sup> Provavelmente o guará, ave estuarina ainda hoje encontrada na região Guaraqueçaba, embora já tenha sido dada como extinta no litoral do Paraná (dados extraídos do Estudo de Impactos Ambientais do empreendimento Parque de Construções Submarinas do Paraná, 2009).

político de interlocução e intermediação junto às autoridades locais e impediu que a expropriação acontecesse<sup>16</sup>.

Embora viajasse por diversas vezes para as aldeias de seus parentes, tanto em visita como em auxílio, Francisco se manteve pajé e cacique de Cerco Grande por quase 20 anos. Em 2005 o então pajé da ilha da Cotinga, Faustino Gardino da Silva, que já vinha visitando Cerco Grande há alguns anos e ali realizando rituais de cura, foi convidado por Francisco para liderar política e religiosamente a aldeia, mudando-se para lá com toda sua família.

*“Da Cotinga eu saí pra Paranaguá, (...) daí um dia encontrei o Francisco lá em Paranaguá. Daí ele disse pra mim: ‘Ó meu irmão, vamos deixar a aldeia aí. Se quiser ficar com sua família, eu dou pra você lidar’. Aí eu vim pra cá. E quando cheguei aqui com minha família ele já foi embora já. (...) Tinha bastante família dele aí, três ou quatro casas, mas aí depois eles saíram todos. Foram embora... alguns foram pra Santa Catarina, outros pra São Paulo, Rio de Janeiro, e o Francisco para o Rio Grande. Aí agora voltou o Francisco pra ficar aqui. Mas ele me deu pra mim aqui. Então é assim... agora eu vou ficando aqui mesmo né? esse abril que passou, agora dia três de abril, fechou nove anos que eu estou aqui. Agora vamos ficar aqui mesmo né?” (Faustino Gardino da Silva, TI Cerco Grande, maio de 2010).*

Originário de Mangueirinha, no interior do Paraná, Faustino circulou com sua família por diversas aldeias antes de chegar a ilha da Cotinga e, posteriormente, Cerco Grande. Sua migração foi motivada pela morte dos parentes mais velhos.

*“Eu nasci em Mangueirinha, município de Chopinzinho. Daí minha mãe morreu lá e meu vô... morreu tudo lá e depois eu já vim pra aqui. (...) De Mangueirinha fui pra Rio da Areia, em Inacio Martins. (...) Em Rio da Areia tem meu parente, meu sobrinho. Fiquei mais uns cinco anos lá e depois eu fui morar lá no Rio das Cobras, na aldeia Pinhal (Laranjeiras do Sul-PR). De lá fui pra São Paulo. Lá no São Paulo fui no Barragem primeiro, lá moravam meu sobrinho, meu tio... na época estavam vivos, mas agora morreu tudo já. (...) De barragem voltei pra cá, voltei pra Mangueirinha de novo. (...) De lá fui pro Piraquara, lá tem minha irmã, prima-irmã. Marcolino [o cacique] é meu cunhado. (...) De lá viemos fazer visita aí pro Jacutinga, a Cotinga. Ali nós ficamos acho que dois anos. (...) Tinha ali o Cristino e minha irmã [Izolina], a mulher do Darci”.*

Izolina, que também é uma pajé, é filha do pajé Sebastião, não havendo proximidade genealógica entre ela e Faustino. A referência de “irmão” entre pajés será melhor tratada no capítulo seguinte, pois se encontra associada à cosmologia guarani.

Em Cerco Grande Faustino se manteve como liderança religiosa e coube a seu filho mais velho, Valdinei da Silva, assumir a função de cacique da aldeia.

---

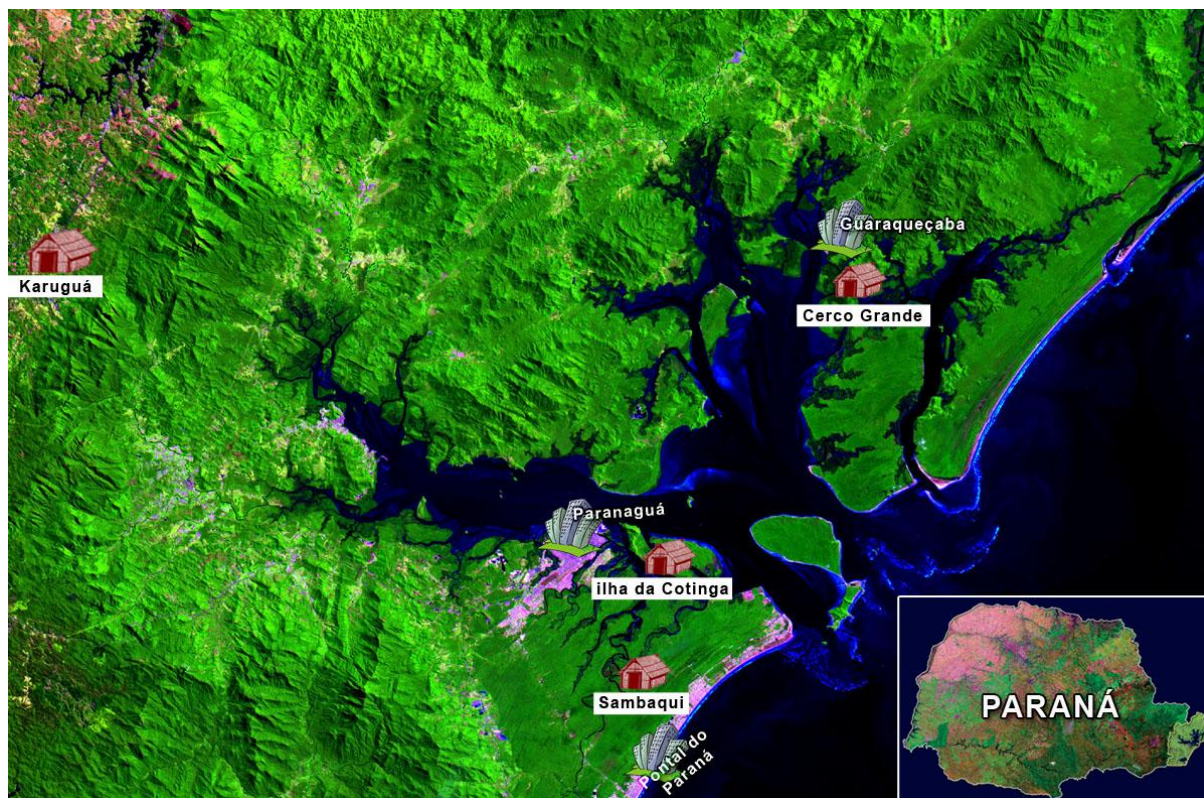
<sup>16</sup> A dramática narrativa deste enfrentamento entre Francisco e a polícia, além de tantos outros protagonizados pelo pajé, encontra-se nos anexos desta dissertação.



### 1.3. Aldeias Mbyá no litoral do Paraná

Como observado na introdução deste estudo, o trabalho de campo que lhe serve de principal substrato é marcado por dois momentos distintos, os quais poderíamos compreender melhor se comparados a duas perspectivas distintas: na primeira delas, a perspectiva dos não-índios, da sociedade nacional, a área de estudo é pensada a partir de uma conformação regional que compreende o litoral paranaense e mais especificamente a baía de Paranaguá, onde se encontram as três aldeias litorâneas atualmente ativas: Sambaqui, ilha da Cotinga e Cerco Grande. Sendo a mais antiga dentre elas e tendo servido de ponto de partida para a fundação das demais aldeias, a ilha da Cotinga é politicamente privilegiada no contexto inter-aldeias da baía de Paranaguá, desfrutando de maior visibilidade nas políticas públicas da região por entender-se se tratar de uma aldeia “referência” para o sistema inter-aldeias local.

Esta perspectiva serviu para estabelecer minha área de estudo inicial. Era o ponto de partida para a investigação do contexto local e, acreditava-se, eixo para a investigação de uma circularidade intensa e significativa ao modo de vida Mbyá da região. No entanto, a partir das primeiras observações em campo, dei-me conta de que o interesse dos indígenas parecia constituir um contraponto a esta idéia, pois os moradores do Sambaqui e Cerco Grande afirmavam ter razões maiores para visitar aldeias de Santa Catarina do que a ilha da Cotinga. Surgia aí uma segunda perspectiva; uma perspectiva Mbyá, que redefinia o percurso da circularidade, desfazendo a idéia de uma área de estudo fechada, circunscrita e concêntrica. Tornava-se necessário considerar a mobilidade ocorrendo sobre um território aberto, linear e ramificado. Foi sobre este território aberto que retomei minha pesquisa de campo, quando passei então a acompanhar o deslocamento de meus interlocutores sobre ele.



MAPA 2 – ALDEIAS MBYÁ NO LITORAL DO PARANÁ

Fonte: Laboratório de Física Marinha (CEM-UFPR) - plotado pelo autor

### *Aldeia Sambaqui*

A aldeia Sambaqui está localizada no município de Pontal do Paraná e compreende, além da aldeia, uma ampla área de vegetação em seu entorno, que lhes serve como fonte natural de recursos<sup>17</sup>. O reconhecimento do território, que ainda não dispõe de demarcação definitiva, é orientado pelas práticas extrativistas e de caça do grupo, o que estende suas fronteiras aos locais onde a presença de animais de caça é mais destacada, aos pontos de pesca, aos taquarais e caxetais<sup>18</sup>. Reconhecem também como parte do território os sambaquis A e B (bens tombados pelo Patrimônio Histórico e Artístico desde 1982), a estrada de acesso à aldeia e trilhas por onde circulam.

<sup>17</sup> A aldeia Sambaqui denomina-se Tekoa Karaguatá, que significa orquídea, planta abundante naquela região. Optei por me referir a ela sempre como aldeia Sambaqui, que é a forma generalizada de referência a ela, inclusive por parte de Irineu e sua família.

<sup>18</sup> Atualmente o GT responsável pela demarcação da TI Sambaqui já finalizou a etapa de identificação dos limites do território indígena. A demarcação, que vinha seguindo a passos lentos na FUNAI, tomou novo impulso a partir do EIA da usina de soldagem que pretende-se instalar em área adjacente ao território do Sambaqui. A possibilidade de que existisse uma sobreposição entre o território indígena e a área do empreendimento tornava necessária uma definição clara dos limites das terras do Sambaqui, o que impeliu o GT a agilizar o processo.

O acesso à aldeia se dá por uma continuação da Estrada Ecológica do Guaraguaçu, que se inicia na margem esquerda da rodovia PR-407, logo após a ponte do Rio Guaraguaçu e em frente à Vila do Guaraguaçu. Trata-se de uma estrada não pavimentada que cruza a floresta em um trajeto sinuoso de aproximadamente 10 quilômetros, que os indígenas percorrem a pé ou de bicicleta<sup>19</sup>. Embora boa parte da estrada se encontre relativamente conservada, há diversos trechos onde a passagem de veículos é difícil, formando areais nas épocas secas e atoleiros em períodos chuvosos. Outra via de acesso a aldeia Sambaqui, embora menos usada, são os Rio Guaraguaçu e Maciel, por onde se pode chegar de canoa ou voadeira até os atracadouros da aldeia.

Durante a primeira etapa da pesquisa de campo, residiam na aldeia as famílias nucleares do cacique Irineu Rodrigues e de João Acosta, tio de sua esposa. A família de Irineu é composta por ele, sua esposa Florinda Timóteo e as filhas adolescentes do casal, Lucia Timóteo Rodrigues e Eliane Timóteo Rodrigues. A família de João Acosta é composta por ele, suas duas esposas, Rosalina de Oliveira e Juliana Ortega, e os seis filhos deste com sua segunda esposa<sup>20</sup>. Posteriormente a população da aldeia se alterou, com a mudança de João Acosta e família para a ilha da Cotinga, a chegada de Ronaldo Timóteo Rodrigues, filho adolescente do casal Irineu e Florinda que vinha residindo na aldeia Yakã Porã, e do pajé Sebastião da Silva, tio de Irineu que se mudou da Cotinga para o Sambaqui. Cabe ressaltar que nos meses de dezembro a fevereiro o tio materno de Florinda, o pajé Roque Timóteo, residiu em Sambaqui, usando-a como ponto de partida para suas visitas às aldeias vizinhas.

---

<sup>19</sup> Em uma de minhas visitas à aldeia deparei-me com uma situação de tensão que acabou por refletir os perigos do afastamento da TI Sambaqui. Florinda Timóteo relatou-me sua preocupação com as duas filhas que havia partido no dia anterior para a TI Ilha da Cotinga e havia sido levadas da ilha naquela manhã para Paranaguá, onde deveriam tomar um ônibus e retornar para casa. Pelas contas da Florinda elas estavam muito atrasadas e o celular que uma delas estava levando acusava estar sem sinal ou desligado. Partimos da aldeia em seguida, com o objetivo de seguir até Paranaguá. Ao passarmos por uma localidade a poucos quilômetros da aldeia cruzamos por uma caminhoneta preta abandonada na beira do caminho, o que intensificou o estado de alerta de Florinda. Ao chegamos no início da estrada, à margem da rodovia, paramos em um pequeno bar de esquina afim de saber se as moças haviam sido vistas. Fomos informados que elas já haviam passado por ali em direção à aldeia. Perguntei a Florinda como elas poderiam estar a caminho da aldeia, se havíamos realizado o trajeto em sentido inverso e não havíamos cruzado com elas. Florinda me esclareceu que é comum as mulheres da aldeia se esconderem nos matos à beira da estrada sempre que percebem a aproximação de carros. Trata-se de uma cautela necessária pelo temor aos perigos que pessoas estranhas podem representar às mulheres da aldeia ao longo dos dez quilômetros de mata que precisam percorrer para chegar à rodovia. A desconfiança de Florinda era de que as moças não haviam reconhecido o meu carro e teriam se escondido no mato em algum trecho da estrada. Voltamos fazendo paradas constantes, onde a índia acompanhava os rastros que as filhas haviam deixando pelo caminho. Acabamos por encontrá-las a poucos quilômetros da aldeia, mas o ocorrido deixou claro o risco enfrentado pelas mulheres e crianças da aldeia sempre que precisam deslocar-se a pé até a rodovia das praias. Segundo informado por Florinda e Irineu, o casal pensa em comprar um carro à prestação, a fim de evitarem este tipo de ameaça. (anotações de campo, janeiro 2010).

<sup>20</sup> Conforme esclarecido por seu filho Onírio Acosta, residente na ilha da Cotinga, Juliana Ortega é filha adotiva de João Acosta que, tendo atingido a maturidade, tornou-se sua segunda esposa. Os filhos de João Acosta e Rosalina já não residem mais com o casal.

O pequeno número de moradores faz com que a aldeia Sambaqui seja a menor dentre as três aldeias do litoral paranaense. Dispõe de dois núcleos habitacionais próximos, pertencentes respectivamente às famílias de Irineu e João Acosta. A estrada de acesso a aldeia praticamente atravessa o pátio da família de Irineu e segue por um quilometro mata adentro, terminando junto ao sambaqui. Além da casa do casal e das filhas<sup>21</sup>, há uma casa construída para o filho, uma área coberta utilizada tanto para recepção de visitantes como para realização dos trabalhos artesanais, além de uma cozinha fechada. Próximo dali encontra-se uma casa de reza (*opy*), construída para tanto para as rezas diárias quanto para a residência do pajé Roque Timóteo durante sua estadia na aldeia. Em ponto mais afastado deste pátio e da própria estrada encontra-se o pátio da família de João Acosta, dispondo igualmente de casa e cozinha separados, uma área coberta onde se recebe os visitantes e se realizam os trabalhos artesanais. Além destas edificações construídas pelos próprios indígenas, a aldeia conta com benfeitorias providenciadas pela prefeitura e pela FUNAI, como uma caixa d'água elevada, banheiros externos em alvenaria, motor-bomba, caixas d'água, tanque de peixes, apiário.

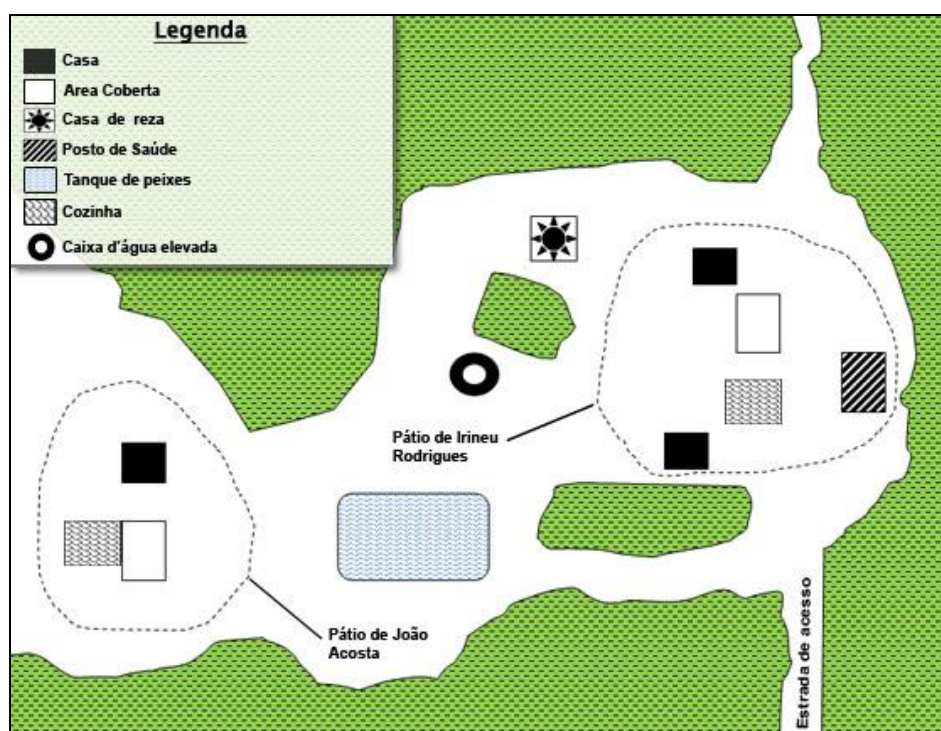


FIGURA 1 – ALDEIA SAMBAQUI

Fonte: o autor

<sup>21</sup> Trata-se da única casa de madeira da aldeia, outrora construída pela prefeitura de Pontal do Paraná com o propósito de ser utilizada como posto de saúde. Com o passar do tempo, ao perceber que o “posto” jamais viera a ser equipado e apodrecia sem ser utilizado, Irineu decidiu mudar-se para lá com a mulher e filhas, residindo ali até o momento da pesquisa.

As famílias residentes na aldeia Sambaqui recebem assistência de um técnico da FUNAI, de técnicos da FUNASA, da Secretaria de Ação Social da Prefeitura Municipal de Pontal do Paraná, da Polícia Militar de Matinhos e Pontal do Paraná e do Corpo de Bombeiros de Paranaguá. Segundo os indígenas a assistência não segue uma periodicidade específica.

Os agentes da FUNASA realizam visitas semanais, ocasião em que trazem água potável para a aldeia e conduzem à Paranaguá os indígenas que necessitam de serviços de saúde, como exames médicos. Dos profissionais que atendem pela FUNASA, a aldeia conta com as visitas mensais de um médico e semanais de uma enfermeira.

Dentre os serviços atuais prestados pela FUNAI pode-se destacar o processo de demarcação da TI Sambaqui e a concessão esporádica de cestas básicas. Dentre os melhoramentos providenciados pela FUNAI destaca-se a construção de um apiário, fornecimento de aves para criação como frangos, patos e gansos, além de 1000 alevinos de tilápia (*Oreochromis sp.*) para criação no tanque de peixes construído na aldeia pela Prefeitura de Pontal do Paraná.

A prefeitura do município de Pontal do Paraná, além da instalação de benfeitorias, como o tanque de piscicultura ou o posto de saúde indígena, tomou uma atitude pouco comum às municipalidades que lidam com a presença indígena e demarcou o território indígena. Esta demarcação, embora represente um avanço importante ao reconhecimento do território, conta com limites bastante reduzidos, aquém das dimensões pleiteadas pelos indígenas na demarcação realizada pela FUNAI.

Unidades da Polícia Militar de Matinhos fazem visitas bimestrais a aldeia, acompanhando as condições de segurança dos indígenas e oferecendo apoio policial em casos de emergência. A Polícia Militar de Pontal do Paraná igualmente se prontificou a atender os indígenas em casos de emergência.

Recentemente a Secretaria de Estado da Educação (SEED) tem apresentado interesse em instalar uma escola indígena na aldeia. Para isto se faz necessário, além da contratação de um professor do sistema convencional de ensino, a contratação de um professor indígena, além da construção do prédio que servirá como escola.

As principais atividades produtivas da aldeia são o artesanato e a agricultura. Os indígenas consideram o artesanato sua principal fonte de renda, de onde se obtém o dinheiro para compra de alimentos, remédios, bens de consumo e para pagar despesas diversas, como a compra de ração, créditos de celular, táxi, etc. O artesanato é produzido por homens e mulheres da aldeia de acordo com certa divisão sexual do trabalho, em que os homens se encarregam de produzir artigos esculpidos, como miniaturas de animais e cachimbos



(*petynguás*), e as mulheres produzem artigos em que se utiliza a técnica do trançado, como a cestaria em geral, ou a manipulação de sementes, penas e miçangas para produção de colares e brincos. O cacique Irineu Rodrigues costuma esculpir imagens dos animais da região, como o tatu, a onça, a coruja, além de ser reconhecido pela qualidade de seus cachimbos. João Acosta produz a “árvore da vida”, uma única peça em miniatura, com forma de árvore seca, onde estão reunidos diversos animais e aves, como o tucano, o papagaio, a onça, o macaco. As miniaturas esculpidas não dependem do uso de colorantes, chegando à forma acabada através da pirogravura. A madeira utilizada para esculpir as miniaturas é a caxeta, devido a sua abundância na região e à maleabilidade da madeira. A matéria prima dos cestos é a “taquarinha”, de onde são retiradas as fasquias que serão trançadas, e a anilina, usada para colorir as fasquias que determinarão o grafismo escolhido para cada cesto. Embora se encontre distribuída em regiões específicas, a matéria-prima do artesanato é considerada abundante no território, se mostrando a grande fonte natural de recursos da aldeia.

O artesanato produzido na aldeia é comercializado nos municípios de Pontal do Paraná, Matinhos, Paranaguá, Morretes e, principalmente, aos turistas que visitam a aldeia ou que por ali passam em visitas ao Sambaqui do Guaraguaçu. Os locais de venda nas cidades são geralmente ruas e praças, onde os Mbya expõem seus produtos. As visitas controladas de estudantes à aldeia para o turismo ecológico, iniciadas em 2009 por iniciativa da UFPR Litoral, têm gerado expectativas bastante positivas à economia dos Mbya do Sambaqui, pois além dessas visitas serem programadas com participação da comunidade, os estudantes sempre compram seus artigos artesanais e trazem alimentos para a aldeia. Todavia esta expectativa torna-se cada vez mais incerta à medida que avança a demarcação do território, pois legalmente não é permitido nem o turismo nem qualquer forma de comercialização no interior de terras indígenas oficialmente reconhecidas<sup>22</sup>.

As atividades agrícolas contribuem em menor grau à produção de subsistência na aldeia, principalmente devido às condições ambientais desfavoráveis da região. O solo é extremamente arenoso, pouco fértil e muito úmido. Há presença de muitas formigas, que são uma ameaça constante aos cultivos agrícolas. Além da pobreza do solo, o plantio ainda é desestimulado por restrições de órgãos ambientais: “*A terra é muito úmida (...), tem muita água e areia... IAP também não deixa cortar assim o mato. O IAP não deixa, mas só que pro*

---

<sup>22</sup> Esta questão constitui em si uma discussão de primeira ordem entre as lideranças não só da aldeia Sambaqui, como das demais aldeias do litoral paranaense. Embora a questão seja abordada mais amplamente no decorrer deste estudo, cabe observarmos por hora que estas lideranças não vêm justificativa para a proibição da entrada de turistas em suas terras, chamando a atenção para os impactos negativos que esta política indigenista acarreta sobre suas pautas culturais e econômicas.

*branco deixa tudo... Pra fazer cidade, empresa assim, ele deixa tudo*”. (Florinda Timóteo, janeiro de 2010).

Apesar das dificuldades, as famílias mantêm plantações nas proximidades de suas residências. Cultivam uma variedade de plantas, dentre elas o milho, o aipim, a batata-doce, a melancia e a abóbora. Estudos realizados por Maria Inês Ladeira sobre as práticas de subsistência nas aldeias Guarani na Mata Atlântica (1998) apontam a agricultura como a principal atividade de subsistência no litoral, onde toda a produção é direcionada para o consumo interno. No entanto, a autora esclarece também que esta produção não supre a carência alimentar nas aldeias, que dependem de outras práticas de subsistência, como a caça e a pesca, assim como da entrada de produtos industrializados, provenientes do assistencialismo público ou comprados com dinheiro ganho pelo artesanato.

Embora o artesanato e a agricultura constituam as atividades produtivas dos Mbya da aldeia Sambaqui, a economia do grupo implica, por sua vez, outras formas de extrativismo, além da caça e pesca.

Podemos acrescentar à cultura material do grupo a extração de madeira, cipós e folhagens para a construção de casas e galpões. A armação das edificações é feita com o guanandi, o telhado pode ser recoberto com sapé ou guaricana, e para a amarração tanto das paredes como do telhado é utilizado o cipó.

As práticas extrativistas implicam ainda a utilização de plantas para fins medicinais. Embora não tenha sido possível identificar estas plantas, é importante destacar seu uso para diversos fins terapêuticos, como a cura da dor de cabeça, da dor de garganta, da dor de barriga, da dor de dente, vermes, cólicas (inclusive a cólica menstrual), coceiras, ferimentos que não se curam com uso de pomadas, problemas urinários, fraturas e contusões. Segundo Florinda Timóteo, estas plantas podem ser encontradas nos arredores da aldeia e constituem a primeira alternativa no itinerário terapêutico, ou seja, uma vez que o tratamento com estas plantas não surta o efeito desejado, recorre-se então ao tratamento biomédico ou xamânico.

A caça é realizada quase que exclusivamente pelo cacique Irineu, que é o caçador do grupo e tem grande conhecimento das técnicas e locais de caça do território. A incursão que realizei em sua companhia por algumas trilhas do território serviu para identificar como se desdobra esta prática. Segundo o cacique, a caça não é atividade cotidiana. Aos Mbya a carne não é algo imprescindível e nem deve ser consumida todos os dias. Ainda que dentre os alimentos industrializados consumidos na aldeia se perceba a presença ocasional da carne bovina, suína e de frango, os Mbya sentem falta da carne de caça. Irineu explicou que nestas ocasiões é preciso se caçar algum “bichinho”. Dentre os animais próprios para o consumo dos

indígenas, são encontrados na região o tatu, o lagarto, o cateto, o quati, a cotia e o veado. O animal caçado com maior frequência é o tatu e, embora as práticas de caça ocorram desde o surgimento da aldeia, o cacique declara que aquelas matas têm muita caça.

As técnicas de caça são basicamente duas: a perseguição ao animal com o auxílio de cachorros e o uso de armadilhas<sup>23</sup>. Em suas expedições de caça, Irineu sai da aldeia sempre bem cedinho e só volta para casa depois de conseguir alguma caça. Em nenhuma circunstância o animal abatido é consumido na mata; ele deve ser levado para aldeia, onde será compartilhado com todos. Pelo que o cacique me explicou, esta atitude faz parte de seus costumes, evidenciando uma ética nativa de generosidade e reciprocidade. Consumir o produto de seu trabalho sozinho, longe dos olhos dos outros, é ato de mesquinhez e egoísmo, sendo evitado a todo custo.

A caça, assim como a agricultura, é uma prática de subsistência diretamente voltada ao consumo interno do grupo. É importante ressaltar que estas práticas tradicionais de subsistência são complementares na dieta do grupo. Sua importância está muito mais relacionada ao “modo de vida” Guarani do que à sustentabilidade propriamente dita.

A pesca costuma ser realizada com linha de mão ou tarrafa nos “pesqueiros”, nome dado aos locais onde a pesca é boa. Há diversos pesqueiros nas barrancas dos rios Guaraguaçu e Maciel, bem como em pequenos córregos no interior da mata.



FOTO 1 - IRINEU RODRIGUES E FILHOS NA ALDEIA SAMBAQUI

Fonte: O autor

<sup>23</sup> A armadilha mais usada é o mundéu, que consiste na suspensão de troncos, presos um ao outro paralelamente, em algum trecho do “carreiro” da caça. Quando acionado pelo animal, o mundéu cai sobre ele, prendendo-o ao chão com seu peso.



### *Aldeia Ilha da Cotinga*

A aldeia da Cotinga está na porção central da ilha da Cotinga, e pertence ao município de Paranaguá. Única terra indígena demarcada no litoral paranaense, esta aldeia encontra-se posicionada em local privilegiado em relação às demais aldeias do litoral, de onde se pode partir para qualquer uma delas com o uso de embarcações à motor, e em relação à cidade de Paranaguá, que pode ser alcançada em 15 minutos com o uso de uma voadeira. Em outros tempos, como explicou Irineu Rodrigues, não se cobria esta distância com barco a remo sem se perder pelo menos duas horas de viagem. A distância que o barco a motor hoje torna diminuta foi, durante muito tempo, um grande desafio para os moradores da ilha da Cotinga. O isolamento em relação à cidade tornava a subsistência na ilha extremamente difícil e, como rememora Dionísio Rodrigues, vice-cacique da aldeia, os poucos moradores que iam à cidade eram ingênuos demais nas relações com os brancos para realizarem trocas com eles, acabando por se entregarem à mendicância por comida no centro histórico da cidade.

Hoje em dia a mesma condição parece ter se revertido em vantagem para os indígenas da Cotinga, uma vez que o mar deixou de representar um obstáculo no acesso dos Mbyá à cidade para se tornar um mecanismo de controle do acesso dos brancos à aldeia. Enquanto as embarcações velozes de que os indígenas dispõem torna possível o acesso à cidade em questão de poucos minutos, a dependência delas para acesso à ilha torna a entrada de visitantes na aldeia extremamente limitada. Como bem destaca Zélia Bonamigo, a sociedade envolvente representa para os Mbyá da Cotinga uma importante fonte de recursos, sobre a qual mantêm rigoroso controle (2006: Cap. 6.1)<sup>24</sup>.

Durante minha pesquisa de campo na ilha da Cotinga, residiam na ilha 17 famílias nucleares, totalizando 55 pessoas<sup>25</sup>. Dentre estas, apenas 4 famílias não pertencem ou apresentam proximidade com a família extensa do cacique Cristino da Silva.

---

<sup>24</sup> Este estudo não pretende e sequer dispõe de dados suficientes para analisar a forma como os Mbyá da ilha da Cotinga inverteram a balança nas relações com a sociedade envolvente, onde o ambiente insular deixou de ser obstáculo para se converter em vantagem, maximizando a captação de recursos ao mesmo tempo em que constitui um mecanismo sofisticado de controle nas relações sociais com os não-índios. A este respeito considero o estudo de Bonamigo suficientemente esclarecedor e acredito que a investigação dos mecanismos Mbyá de obtenção de recursos dos não-índios é de extrema importância pois, como bem destacou Pissolatto, “Se o mundo mbya está longe de se resumir à relação com *juruá*, por outro lado, não se pode pensar a vida atual nas aldeias sem o que vem do mundo dos brancos” (2006: 49). Esta foi também a minha impressão.

<sup>25</sup> Dentre os anexos deste trabalho serão incluídas tabelas com dados das pessoas e famílias residentes nas aldeias paranaenses à época da pesquisa. Infelizmente a pouca disponibilidade de tempo não permitiu tal levantamento nas aldeias catarinenses. Considero a produção destes dados fundamental às pesquisas com populações Mbyá,

Há duas formas de se chegar ao aldeamento da Cotinga: pode-se desembarcar em uma antiga marina na vila dos pescadores, localizada na porção da ilha mais próxima da área portuária de Paranaguá, e envolve um deslocamento a pé mais demorado e através de picadas; ou pode-se desembarcar diretamente no núcleo habitacional central da aldeia, que está localizado próximo ao canal da Cotinga e é o principal ponto de acesso a aldeia. Neste núcleo, além de residências em alvenaria, madeira ou mistas (utilizando combinações de materiais como troncos, tábuas e barro), estão localizados um posto de saúde e uma escola, ambos em alvenaria e dispendo de água encanada. Além dele há outro núcleo mais para o interior da ilha, onde pode-se encontrar mais casas em alvenaria e mistas. Além destes há outros grupamentos pequenos de residências, alguns nas encostas ou sobre os morros vizinhos do núcleo central. A aldeia conta com mais de uma opy, destacando-se a opy da pajé Isolina da Silva, localizada no topo de um morro, sendo a edificação posicionada no ponto mais elevado da aldeia. Na ilha Rasa da Cotinga, paralela a Cotinga, encontra-se o único cemitério indígena do litoral.

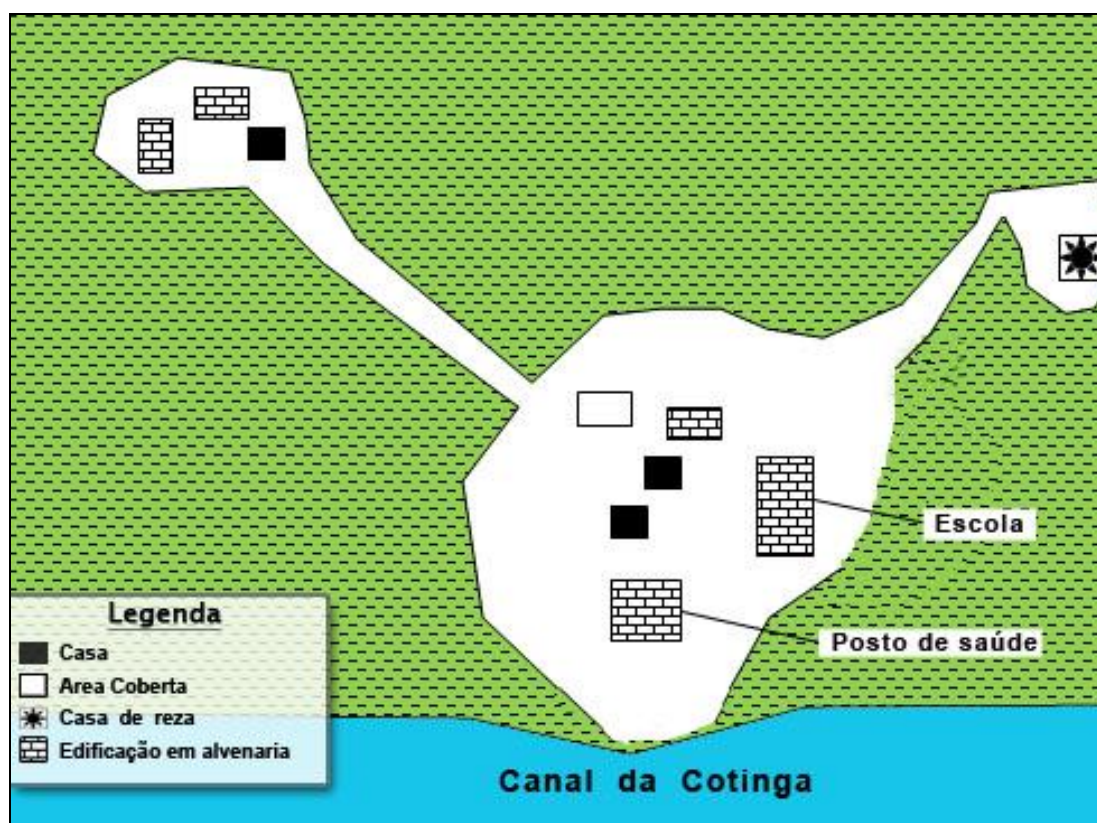


FIGURA 2 – ALDEIA DA ILHA DA COTINGA

Fonte: o autor

contribuindo na produção de um banco de dados mais amplo, capaz de avaliar a dinâmica dos deslocamentos com grande amplitude temporal e espacial.

As famílias atualmente residentes na aldeia da Cotinga recebem assistência de instituições federais, como a FUNAI, através de seu Núcleo de Apoio Operacional do Litoral, sediado em Paranaguá, e a FUNASA, que presta atendimento de saúde. Em nível estadual, são apoiados nas apresentações musicas de seu coral e comercialização de seus CDs e artesanatos por instituições como a Secretaria de Estado da Educação, a Secretaria Especial para Assuntos Indígenas e as Secretarias da Cultura de Paranaguá e Curitiba. Recebem também assistência de Organizações Não Governamentais (ONGs), como o CTI e a ONG *Mbaraete*.

As atividades produtivas da aldeia da Cotinga apresentam pouca variação em relação a aldeia Sambaqui. A pobreza do solo inviabiliza a agricultura sustentável na aldeia e, embora alguns projetos de apoio à agricultura e resgate de sementes tenham ocorrido com relativo sucesso, as pequenas roças familiares não dão conta do sustento das famílias. Todavia, sempre há roças bem cuidadas em pontos distintos da aldeia e os cultivos se modificam nas diferentes épocas do ano. A caça e pesca, por sua vez, não são práticas frequentes na aldeia e só são realizadas eventualmente, em respeito aos costumes dos mais velhos. Técnicos da FUNAI têm oferecido suporte aos indígenas, buscando alternativas de sustento como a produção de mel, a partir da instalação de um apiário na aldeia, e a criação de galinhas.

O artesanato pesa significativamente nas atividades produtivas do grupo, figurando como importante fonte de renda para muitas das famílias da aldeia. Homens e mulheres se dedicam a produção de miniaturas zoomorfas e cestarias, seguindo os mesmos padrões e utilizando a mesma matéria-prima com que se produz o artesanato no Sambaqui. As atividades artesanais não constituem um ofício para os moradores, pois dedicam apenas uma parte de seu tempo a ele. Paralelamente dedicam-se também a suas roças e às atividades sociais da aldeia. O artesanato produzido na aldeia é geralmente levado para Paranaguá ou Curitiba, onde é comercializado em feiras ou nas praças.

Convém ressaltar novamente que as limitações ambientais dificultam a subsistência das comunidades indígenas do litoral paranaense, levando as atividades produtivas a ocuparem papel complementar na subsistência dos indígenas. Por esta razão há uma grande demanda em relação à sociedade envolvente, no que diz respeito à segurança alimentar das famílias Guarani. Não só os órgãos de Estado têm contribuído para a segurança alimentar do grupo, através do fornecimento de cestas básicas, mas também a sociedade organizada, com envio de donativos por entidades e pessoas sensibilizadas pela causa indígena.

Os Mbya da Ilha da Cotinga buscam também outras alternativas para resolver suas necessidades econômicas, obtendo dinheiro com apresentações do coral indígena nas cidades

da região, com a venda de CDs de música Guarani e de livros sobre sua cultura, e com remunerações de aposentadorias e cargos públicos, como o de agente de saúde indígena e de professor.



FOTO 2 – ACESSO PRINCIPAL DA ALDEIA ILHA DA COTINGA

Fonte: O autor

### *Aldeia Cerco Grande*

Situada no município de Guaraqueçaba, a aldeia de Cerco Grande é a mais isolada das aldeias do litoral paranaense<sup>26</sup>. Embora se encontre relativamente próxima da cidade de Guaraqueçaba, algo em torno de 4 quilômetros, não há meios de se chegar a aldeia com o uso de carro e o único caminho de acesso por terra é demasiado longo e acidentado para ser percorrido a pé. Assim, salvo em casos extremos, não há outra forma de se chegar ou sair da aldeia que não por mar, com o uso de barco a remo ou com motor. Ainda nestes casos a circulação das embarcações está condicionada ao regime das marés, pois os braços de mar utilizados para se chegar a qualquer dos três cais esvaziam totalmente na maré baixa, tornando-os intransponíveis.

---

<sup>26</sup> A aldeia de Cerco Grande é denominada Tekoá Kuaray Guata Porã. Novamente optou-se pela referência generalizada que se faz a ela, sendo também chamada pelos mais velhos de Guaraqueçaba.

Minha primeira visita a aldeia ocorreu ainda em fins de dezembro de 2009, quando me desloquei para lá em companhia de meu colega de pesquisa Paulo Góes afim de melhor compreender a organização social e política inter-aldeias do litoral. Admito que fiquei maravilhado assim que a voadeira aproximou-se de seu destino e pude avistar as primeiras casas surgirem em pontos elevados de um morro. À medida que a voadeira avançava por um pequeno e tranqüilo canal a leste de Guaraqueçaba, novas casas iam surgindo em meio à densa floresta que cobria o morro, revelando pequenos grupamentos posicionados em níveis distintos da encosta do morro.

A organização espacial da aldeia refletia de certa forma sua organização social, distinguindo-se nos desníveis três espaços sociais distintos: na base do morro estava o porto da aldeia, junto a uma edificação em alvenaria. Era a “casa da FUNAI”<sup>27</sup>, como diziam os moradores, local onde os técnicos que prestavam atendimento à comunidade ou qualquer outro convidado poderia se hospedar, caso fosse passar a noite ali. Afastado de qualquer outra habitação, o prédio constituía o *locus* da interlocução e – até onde fosse possível – da presença de brancos na aldeia. Era um espaço destinado a reuniões, palestras, consultas, ou qualquer outra atividade dos brancos destinada à população de Cerco Grande. Segundo o cacique Valdinei, infelizmente a casa da FUNAI vinha sendo cada vez menos usada.

Um nível acima encontravam-se algumas casas dispersas, que levavam ao pátio de Francisco Timóteo e sua família. Francisco habita sua pequena opy, tendo à volta as casas das famílias de suas filhas e de seus sobrinhos, além de uma cozinha da família e uma área coberta para atividades diversas.

Acima deste nível, já em região bem elevada, encontrava-se o pátio de Faustino e sua família. Faustino dispunha de uma casa de reza maior e construía sua casa pouco acima da opy. As casas das famílias de suas filhas estavam espalhadas nas proximidades.

A aldeia chamava a atenção também por seu estilo rústico, mais predominante do que em qualquer outra aldeia que visitei. Com a exceção da casa da FUNAI e alguns banheiros externos também em alvenaria, as demais edificações da aldeia eram construídas em taipa/adobe e cobertas com folhas secas de palmeira, firmemente amarradas com cipós. Trata-se do tipo de edificação tradicional, como afirmavam inclusive os que não utilizavam este tipo de residência. É importante destacar que em todas as aldeias visitadas as casas de reza foram construídas obedecendo esta arquitetura.

---

<sup>27</sup> A edificação foi construída pelo grupo italiano Shishu Volontariato Internazionale Onlus com o propósito de servir como escola, o que, segundo o cacique Valdinei, nunca veio a acontecer.



Cerco Grande dispõe ainda de um campo de futebol, utilizado para torneios de entre os jovens da aldeia e visitantes de outras aldeias. Os campos de futebol surgem como objeto de interesse em todas as aldeias onde estive, embora a maioria não disponha de um. O esporte é visto por lideranças como Dionísio Rodrigues como um importante recurso no combate ao uso de bebidas alcoólicas entre os jovens das aldeias, além de fortalecer os laços sociais entre moradores de lugares distintos.

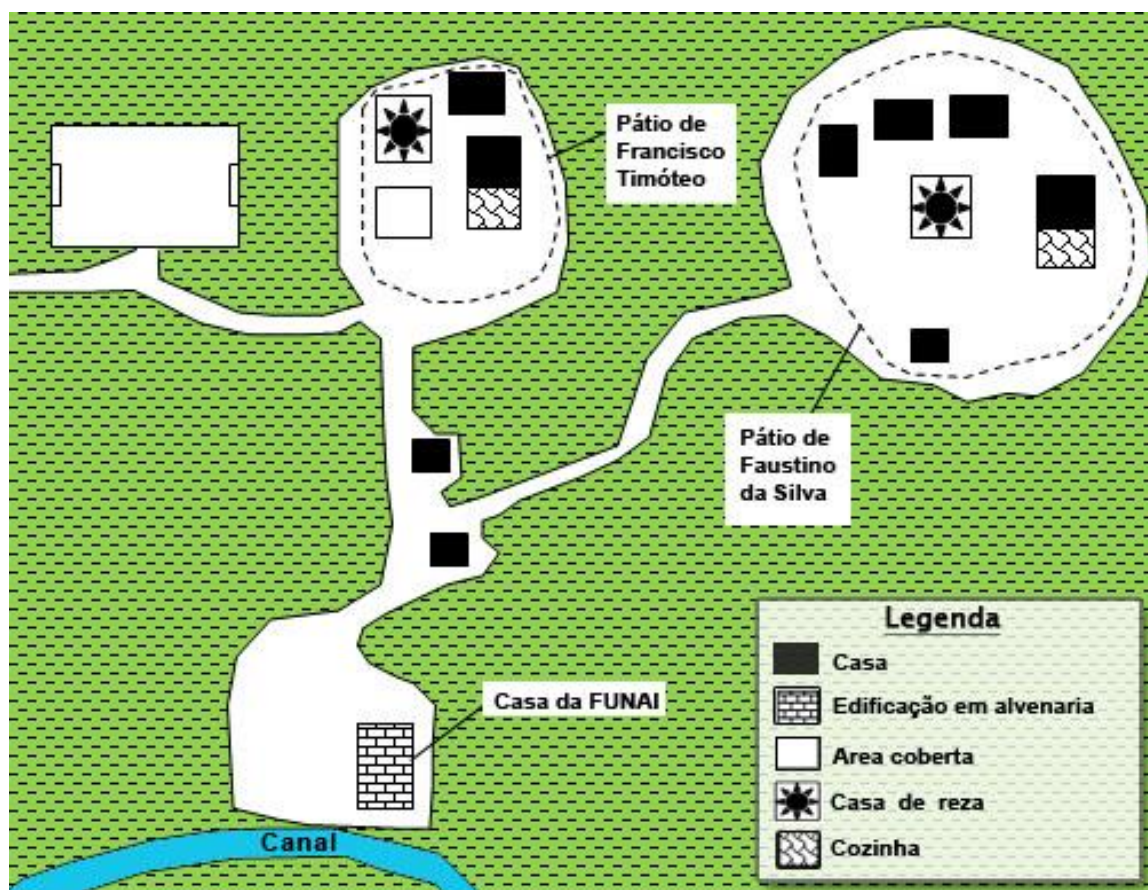
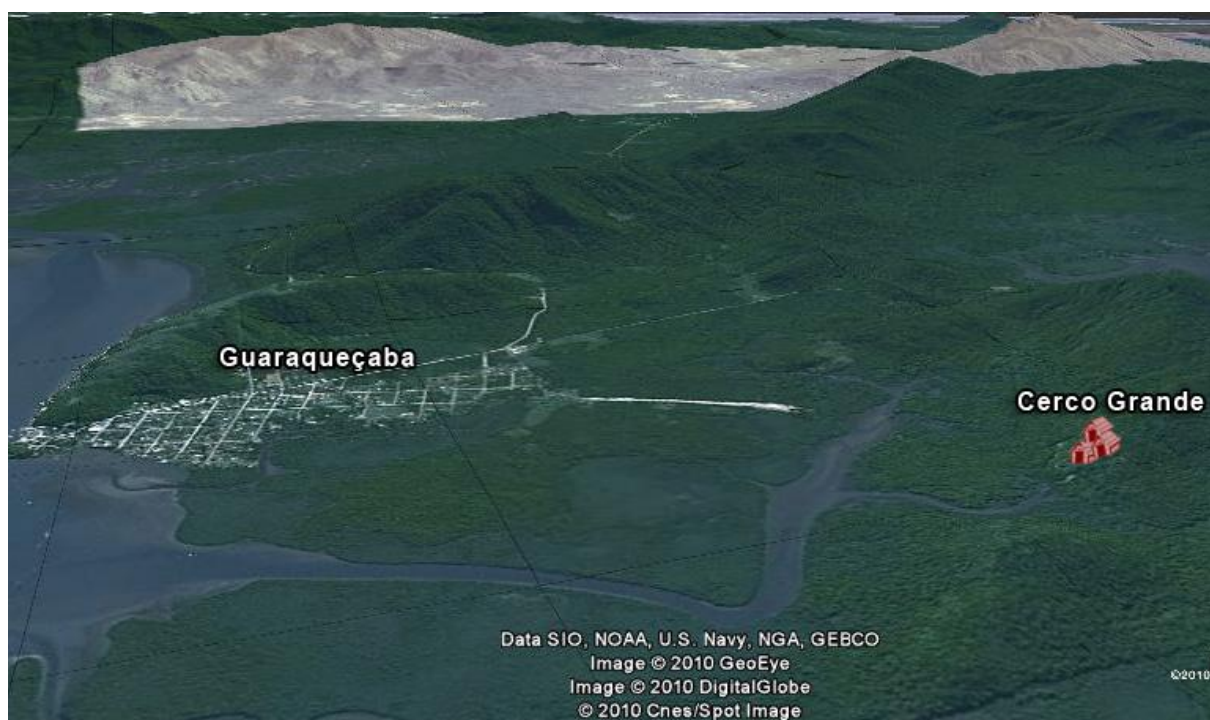


FIGURA 3 – ALDEIA CERCO GRANDE

Fonte: O autor

A população de Cerco Grande era de 46 pessoas na ocasião desta visita. Das 12 famílias nucleares residentes na aldeia, 11 pertenciam às famílias extensas de Francisco Timóteo e Faustino Gardino da Silva. A única exceção era a família de Alcides Gonçalves, ex-morador de uma aldeia que existia na ilha de Superagui, que permaneceu por pouco tempo em Cerco Grande. Uma característica curiosa desta aldeia é que sua população é composta por idosos e jovens, sendo que estes últimos constituem a grande maioria das famílias nucleares. De fato, com a exceção da filha de Francisco e da Esposa de Faustino, ambas mulheres de meia idade, ou a pessoa tem menos de 30 ou mais de 80 anos.

Quase a totalidade destas famílias tem no programa Bolsa Família sua principal fonte de recursos, complementando suas rendas com a produção de artesanato. É possível que dentre as aldeias em que estive Cerco Grande seja onde mais as pessoas se ocupam com a produção artesanal diariamente. Um passeio matinal pela aldeia revela pequenos grupos de rapazes e moças reunidos nos pátios conversando tranquilamente enquanto se dedicam ao entalhe de bichinhos, raspagens de taquaras e confecção de cestos. O cacique Valdinei explicou que é preciso trabalhar muito para se viver em Cerco Grande. Há muito tempo os moradores da aldeia se cansaram de cobrar auxílio dos órgãos indigenistas ou da prefeitura local, passando a trabalhar redobrado na produção artesanal, que escoam pelo mercado turístico de Paranaguá e das praias. Para a sobrevivência deste comércio a presença de uma embarcação a motor se torna indispensável, evidenciando a grande importância da única canoa a motor da aldeia. Uma vez a cada semana ou quinzena a pequena canoa parte de Cerco Grande abarrotada de produtos artesanais rumo a Paranaguá, retornando com alimentos comprados ou doados.



**MAPA 3 – ALDEIA CERCO GRANDE**

Fonte: Google Earth, 2010 (plotagem)



#### 1.4. Aldeias Mbyá no litoral norte de Santa Catarina



MAPA 4 – ALDEIAS MBYÁ NO LITORAL NORTE DE SANTA CATARINA

Fonte: Laboratório de Física Marinha (CEM-UFPR) - plotado pelo autor

Os dados sobre estas aldeias foram enriquecidos com informações extraídas do Estudo de Impacto Ambiental do Projeto de Ampliação da Capacidade Rodoviária da BR-280/SC Trecho São Francisco do Sul – Jaraguá do Sul (2009). Fica meu agradecimento à equipe técnica responsável pela elaboração do estudo pela disponibilização deste material, especialmente a antropóloga Flavia Cristina de Mello por esta e outras contribuições importantes para a realização desta dissertação.

##### *Aldeia Yakã Porã*

A aldeia de Yakã Porã encontra-se inserida na zona rural do município de Joinville, distante pouco mais de 2 quilômetros da cidade de Garuva. Meus interlocutores se referem a ela como Urubuquara, nome do bairro onde se localiza. Dentre as aldeias tratadas neste estudo, Yakã Porã é a que se encontra mais próxima da sociedade envolvente. Seu núcleo



habitacional encontra-se lado a lado com lotes ocupados e sua rua de acesso facilmente se confunde com qualquer outra do bairro. A aldeia está posicionada ao lado de um pequeno riacho denominado Rio Bonito e aos fundos confronta-se com uma extensa área de mata que se espalha em direção aos morros vizinhos. Dentre eles destaca-se o Monte Crista, assim chamado devido à semelhança de seu cume com a crista de uma onda.

A pequena aldeia dispõe de um único núcleo habitacional, onde as edificações estão dispostas de forma circular em torno de um grande pátio central.

São residências em taipa/adobe e mistas, uma casa de reza, cozinhas familiares, uma área coberta para recreação e produção artesanal, uma igreja em construção e uma cozinha comunitária em alvenaria. A aldeia dispõe de água canalizada do riacho e energia elétrica.

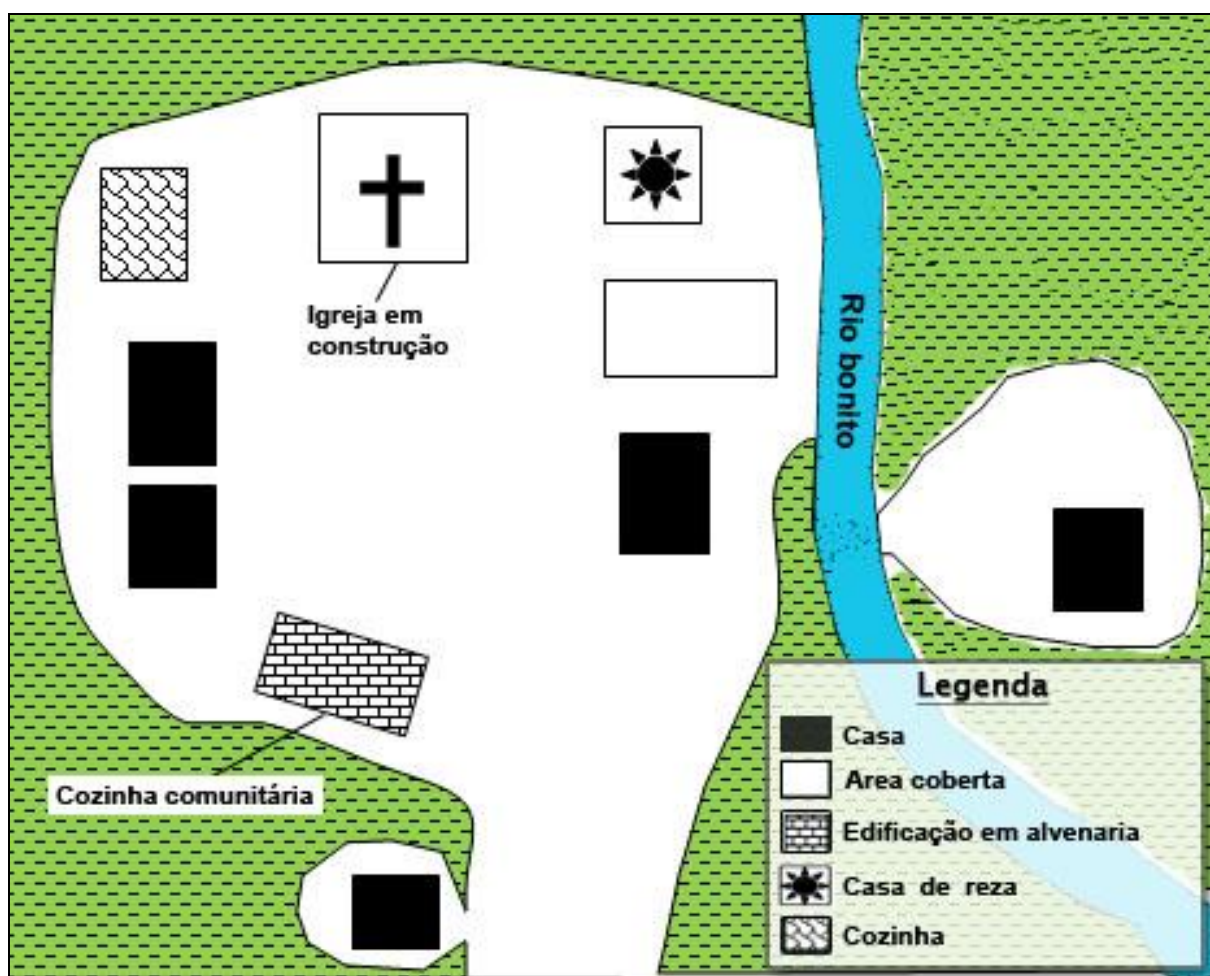


FIGURA 4 – ALDEIA YAKÃ PORÃ

Fonte: O autor

De acordo com o cacique Claudiomir Tibes a aldeia Yakã Porã teve seu início em 2003, ocasião em que Francisco Timóteo trouxe sua família para o local. Até o momento a aldeia permanece sem demarcação, embora sua existência seja de conhecimento da FUNAI.

Claudiomir me explicou que desde o surgimento da aldeia a prefeitura de Joinville vem tentando retirá-los dali. A questão transformou-se em ação judicial e a primeira instância foi favorável aos indígenas. Hoje falecido<sup>28</sup>, o cacique Claudiomir sustentava uma visão exemplar sobre a presunção errônea do Estado em relação a seu povo. Contou-me o cacique que há uns três anos atrás o governo de Santa Catarina tentara se encarregar da demarcação das terras indígenas do litoral, com o intuito claro de reduzir seus limites. O argumento do governador era de que “as aldeias tinham uma área muito grande para uma população muito pequena”. No entanto, Claudiomir interpretava isto como fruto de uma visão distorcida dos fatos, tomando como causas as consequências: *“Mas por que é que as aldeias são pequenas? Porque o próprio Estado, o responsável por este trabalho no país, define terras pequeninas. Como é vai ter uma população grande né? Não tem como viver num lugar pequeno com muita população. Enquanto o Estado continuar fazendo isto vai continuar dividindo”*.

A população estimada da aldeia é de aproximadamente 30 pessoas, ligadas à família extensa de Lidia Timóteo e Néelson Benite. A anciã da aldeia é a dona Maria Cristina, avó materna de Lúcia<sup>29</sup>. A “vózinha”, como carinhosamente é chamada, é a pessoa mais velha da família Timóteo. Segundo Claudiomir, seus sonhos com o Monte Crista teriam motivado a instalação das famílias na região, que a ancião reconhecia como território ancestral dos Guarani. Embora as dificuldades de interlocução com dona Maria Cristina (que é muito reservada) e as próprias limitações deste estudo não tenham permitido um aprofundamento de sua história de vida e de seu papel no processo migratório da família Timóteo, fica o registro de seu lugar central neste processo de reterritorialização.

---

<sup>28</sup> O jovem cacique Claudiomir Tibes faleceu na noite de 11 para 12 de novembro de 2010, enquanto dormia. Sua morte inesperada foi um duro impacto para as famílias de Yakã Porã, bem como para seus parentes espalhados em outras aldeias. Claudiomir tinha 37 anos, era genro de Lidia Timóteo e Néelson Benite, lideranças da aldeia.

<sup>29</sup> Segundo suas netas Lúcia e Florinda, dona Maria Cristina já atingiu os 110 anos. Para muitos é considerada a Mbyá mais velha na atualidade.



FOTO 3 – ALDEIA YAKÃ PORÃ

Fonte: O autor

### *Aldeia Pirai*

Localizada no município de Araquari, a aldeia Pirai<sup>30</sup> ocupa uma região acidentada, rodeada por áreas de reflorestamento e áreas agrícolas, como arrozais e hortas comerciais. Fica a poucos metros da movimentada rodovia BR-280, no trecho entre São Francisco do Sul e Jaraguá do Sul.

Construídas ao longo das elevações de um pequeno morro, as habitações conservam certa continuidade entre si. No ponto mais elevado do morro encontram-se a casa de reza e algumas residências, dentre elas a residência da líder espiritual da aldeia, dona Marta Benite. Na parte mais baixa e acessível pela estrada encontra-se a casa do cacique Ronaldo da Silva. Mais adiante, onde um recorte no morro constitui um plano elevado, acima da estrada, encontram-se as demais residências, uma cozinha comunitária, uma igreja e uma escola. Algumas construções são feitas em alvenaria, como a escola, algumas casas e banheiros, e misturam-se com construções em madeira e taipa/adobe. A aldeia dispõe de água encanada e energia elétrica.

---

<sup>30</sup> Originalmente denominada Tekoá Tiaraju.

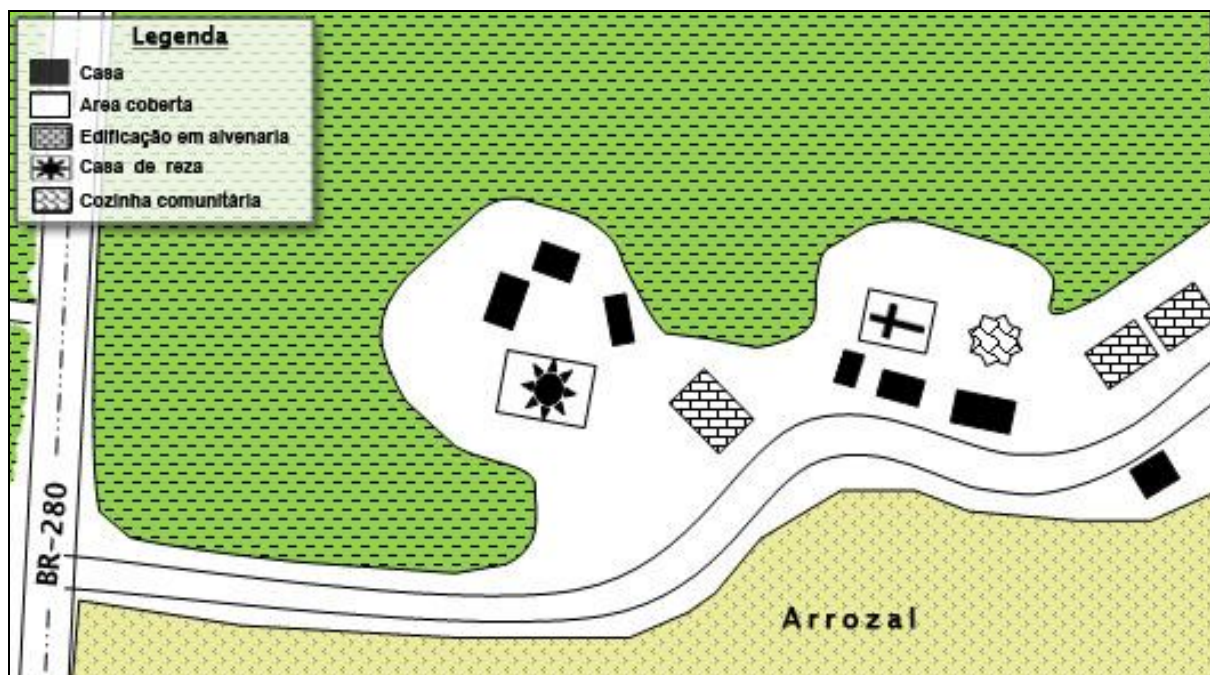


FIGURA 5 – ALDEIA PIRAÍ

Fonte: O autor

Fundada por Francisco Timóteo nos anos 80, Piraí conta atualmente com uma população de aproximadamente 100 pessoas, composta por diversas famílias extensas. Nos últimos anos a liderança política e religiosa da aldeia vinha sendo mantida pela família extensa de Artêmio Brizola e Marta Benite. Com o falecimento de Artêmio em 2003 esta liderança ficou enfraquecida, ocorrendo uma transferência da chefia política para a família de João Acosta, que na época residia na aldeia. A sucessão acabou por provocar desacordo entre os moradores e um curioso processo de desestruturação interna parece ter culminado com a queda de caciques vinculados à família Acosta, que acabou sendo expulsa da aldeia.

A pedido dos moradores, Ronaldo da Silva, genro do pajé e cacique da aldeia paulista de Jaraguá, José Fernandes Soares, foi convidado a ocupar o cargo de cacique de Piraí. Com a chegada de Ronaldo, sua esposa Fátima e seus filhos, a tranquilidade está gradativamente voltando a Piraí. Com a chegada desta família nuclear em Piraí os laços com a liderança de Jaraguá parecem ter se estreitado. Um claro exemplo disto foi a cerimônia da erva-mate presidida por José Fernandes em setembro de 2010, e a promessa de seu retorno a Piraí para conduzir outras cerimônias de nomeação e cura.





FOTO 4 – PIROGRAFIA EM MINIATURAS NA ALDEIA PIRAIÍ  
Fonte: Monica Simião

### *Aldeia Conquista*

A aldeia Conquista está localizada no município Balneário Barra do Sul e constitui parte da TI Pindoty (gleba B). A TI como um todo encontra-se em processo de demarcação desde 2008. Estruturalmente a aldeia conta com poucas casas de madeira e taipa/adobe, uma casa de reza e algumas benfeitorias públicas, como o campo de futebol, alguns banheiros externos em alvenaria e uma caixa d'água elevada.

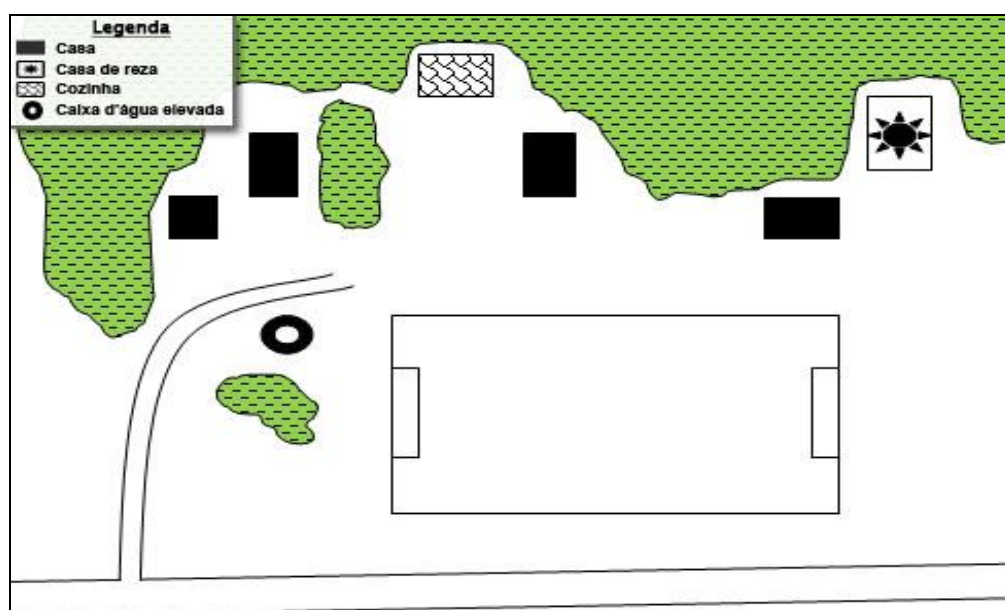


FIGURA 6 – ALDEIA CONQUISTA  
Fonte: O autor

Os poucos moradores da aldeia (10 a 15 pessoas) constituem a família extensa de dona Arminda Ribeiro, líder espiritual e política da aldeia. Conquista foi a única aldeia visitada cuja liderança era conduzida por uma mulher. Ao visitarmos a opy da aldeia, dona Arminda e seu filho Fernando nos mostraram os poucos instrumentos rituais presentes na casa de reza e lamentaram não disporem de outros que, segundo ela, foram roubados anos atrás.

Conquista é bastante próxima de Pirai. Pode-se ir de carro de uma aldeia à outra em menos de meia hora, seguindo pela SC-495 e depois por uma estrada vicinal.



FOTO 5 – DONA ARMINDA RIBEIRO E FAMÍLIA NA ALDEIA CONQUISTA

Fonte: O autor

A reconsideração do campo da pesquisa é interessante para se pensar os contrastes existentes entre a noção de território da sociedade nacional e a noção de território dos Mbyá. Para estes últimos as fronteiras nacionais, estaduais e municipais estão subsumidas a um universo de relações entre pessoas, e destas com a terra, que não pode ser reduzido às divisões políticas da sociedade envolvente. Em sua tese, Ladeira destaca que para os Mbyá a noção de território “está associada à noção de mundo”, o qual ganha suas formas a partir da própria dinâmica interna de mobilidade do grupo (Ladeira, 2008: 100-101).

O recorte metodológico adotado concentrou-se em apenas um fragmento deste universo, o que acabou incluindo na pesquisa as aldeias do litoral norte de Santa Catarina.

Certamente outros horizontes seriam palmilhados se o recorte enfocasse, por exemplo, a circularidade a partir da aldeia ilha da Cotinga ao invés da aldeia Sambaqui. Portanto, a partir desta perspectiva de um território aberto por onde os Mbyá circulam, tornou-se necessário definir que fluxo seguir, optando-se assim pelos deslocamentos originários do Sambaqui. Isso possibilitou a identificação de uma rota preferencial, intimamente associada às relações de parentesco da família Timóteo. Era preciso, além dos deslocamentos por esta rota ou circuito, investigar sua própria origem. O capítulo a seguir tratará da migração inaugural de Francisco Timóteo, protagonista no surgimento deste circuito preferencial dos deslocamentos observados, além de abordar a circularidade e a multilocalidade, considerando suas motivações e características.

## **CAPÍTULO 2. A REDE DE SOCIABILIDADE MBYÁ GUARANI**

### **2.1. A migração de Francisco Kirimaco Timóteo**

Maria Inês Ladeira, já nas primeiras páginas de *O caminhar sob a luz, o território Mbyá à beira do oceano*, chama a atenção para a peculiar situação do território Mbyá no litoral, cuja organização entre as aldeias levaria a concebê-lo como “um complexo territorial onde se desenvolvem, com relativa autonomia do restante do mundo mbyá, relações de reciprocidade” (2007: 28). Tal complexo está associado a extensos fluxos migratórios no sentido “oeste-leste”, que teriam levado tanto ao surgimento das aldeias litorâneas quanto tecido, a partir do parentesco, a rede que as conecta.

Um desses movimentos migratórios foi liderado pelo pajé Francisco Kirimaco Timóteo, cuja trajetória resultou na fundação e reocupação de diversas dessas aldeias. Não foi possível reconstituir todo o grupo familiar que acompanhou Francisco, no entanto dados complementares às suas narrativas confirmam se tratar da família extensa de dona Maria Cristina, mãe de Francisco. Além dela o acompanhavam alguns tios, irmãos, cunhados, filhos e sobrinhos.

A família extensa, segundo Pierre Clastres, constitui a unidade elementar de organização social mais difundida nas sociedades ameríndias. Na definição do autor, a família extensa é formada por “um grupo composto por um homem, sua mulher – ou suas mulheres,

se ele é polígino -, seus filhos com as esposas, se a residência pós-marital é patrilocal, suas filhas solteiras e os filhos de seus filhos” (Clastres, 2003: 70-71). Nas sociedades Guaraní, como observa Mello, a residência costuma ser matrilocal e uxorilocal, na qual a família extensa tende a equivaler a “um grupo composto por uma mulher (ou um sibling de irmãs), seu marido – ou seus maridos, se ela é poliândrica -, suas filhas com seus esposos, seus filhos solteiros e a/os filha/os de suas filhas” (Mello, 2006: 69). Embora não constitua uma regra prescritiva matrimonial, a residência uxorilocal (em que os recém-casados passam a residir junto com a família da noiva) se mostrou predominante no conjunto de aldeias em que estive. Da mesma forma a matrilocidade era uma constante no que diz respeito aos jovens solteiros.

Esta configuração costuma produzir um intercâmbio de pessoas entre as aldeias, pois a busca por parceiros costuma se realizar sempre em outras aldeias, não sendo interessante aos rapazes e moças contraírem matrimônio com pessoas do sexo oposto que residam em suas próprias aldeias. Embora se pretenda desdobrar mais adiante os motivos que levam a esta predileção, por ora cabe observarmos que a busca por parceiros fora do contexto da aldeia onde se vive produz o que Mello define como “troca de noivos”, isto é, a saída dos homens consanguíneos para fora da aldeia, vindo, em contrapartida, os afins (Mello, 2001: 69). A migração que abordarei a seguir, bem como a aliança associada a ela, demonstra de forma interessante como a aliança torna possível a permanência de todos os casais na mesma aldeia, sem que isto resulte em uma quebra do princípio de uxorilocalidade.

A narrativa autobiográfica da migração de Francisco Timóteo se apresenta de forma fiel à maneira como o velho pajé desejou expressi-la, sendo entremeada vez ou outra por comentários e excertos complementares. O estreitamento explicativo sobre momentos mais recentes da migração foi compensado pelas lembranças de suas sobrinhas, as irmãs Florinda e Lúcia Timóteo. Os depoimentos de Florinda e Lúcia acrescentaram à narrativa da migração o papel da circularidade, pois Francisco não se deslocava em sentido único e, por diversas vezes, retornava as aldeias que tinha fundado. As informações das sobrinhas foram ainda complementadas por registros etnográficos que atestavam a presença de Francisco em algumas destas aldeias.

Francisco inicia sua narrativa de migração fazendo uma retrospectiva histórica de seus progenitores, gênese de sua própria história de migrações.

*“Meus avôs... o pai de vovô, os avôs dele, então eles vem do Paraguai, é... Yvyraty, centro do Paraguai. Depois viveram em Lossária, também no Paraguai, perto de Yvyraty. Aí então vieram (...) lá pro Itaroqué. (...) Lá pra Itaroqué do Paraguai nasceu meu pai. E minha mãe nasceu lá pra Cerro Mbaraká do Paraguai. Aí depois de 25 anos o meu pai veio lá pro Cerro Mbaraká, veio de passeio, passear e visitar os parentes. Naquele tempo minha mãe tinha 24 anos já. Aí se conheceram lá e daí*



*pediu a mão da moça, e fizeram casamento, e depois de viverem no Cerro Mbaraká eles foram viver em San Ignacio (Argentina). Depois do San Ignacio eles vieram direto lá pra Palmeirinha. Então naquele tempo a 'nação de coroados', como dizem.. de Kaingang né? (...) Aí o meu pai ia lá pra Mangueirinha juntar pinhão. Aí nasci lá pra Mangueirinha. Só veio ali pra trabalhar, o meu pai. Pra juntar pinhão, cortar erva [mate]... aí então depois eu nasci lá. Estava um mês lá mais ou menos quando então ele foi lá pra San Ignacio, perto de Kunha Piru. Aí depois viemos lá pro Irigóvia, lá pro Barracão (PR). De lá pro Irigóvia é uma distância de pelos menos 15 ou 20 km mais ou menos. Entramos lá pro mato e moramos lá pro mato. Aí me criei lá. Lá pro Irigóvia. Aí o meu pai desapareceu. Vovô, bisavô, tudo desapareceu. Aí pensei 'como é que eu vou fazer agora?' Aí falei com a minha mãe. Minha mãe contou pra mim: 'Vamos descer lá pra baixo do Uruguai. Lá pra perto de Uruguiana, lá por Porto Jacaré.'"*

A perda do pai, Hortêncio Timóteo, assim como do avô e do bisavô, são acontecimentos dramáticos que levam Francisco a questionar seu futuro. A influência da mãe, dona Maria Cristina, é fundamental na decisão em seguir adiante. É preciso ir em busca de uma nova terra onde a família possa se reerguer e a migração é o meio de fazê-lo. Merece atenção o papel significativo que um evento semelhante produziu na vida de Hilário Nunes, em que a morte do pai deflagrou sua migração para o leste, em companhia da mãe.

*"Aí passamos lá por Porto Jacaré e depois lá por porto de San Javier. Aí chegamos lá por San Javier. Paramos uma semana lá. Aí depois eu fui lá pro prefeito e perguntei: 'será que não tem algum canto, algum cantinho pra mim parar? Porque eu sou índio, somos Guarani'. Aí o prefeito falou assim: 'Tem... tem... 30 alqueires. Chama Cerro Klano. Procura lá por Cerro Klano. Passa ali adiante da ruína, lá pra Santa Maria (Argentina)... aí pode perguntar pra qualquer morador dali de Cerro Klano, pode chegar ali e perguntar pra qualquer um. Aí foi quando eu cheguei lá por Cerro Klano. Fizemos a roça e plantei milho e batata, tudo eu plantei. Era mato muito rico ainda... tinha porco do mato, tinha cateto, tinha veado, tinha anta, tudo que era bicho tinha ali... Aí cuidei de fazer a roça, fazer a casa... só que não tem mais o pai, não tem mais o vovô, não tem mais bisavô... só a minha mãe".*

A busca por lugares passa por uma mediação pública do não-índio, algo que, como veremos, Francisco não deixa de fazer antes de ocupar um território. A ocupação, por sua vez, é reconhecida a partir da construção das casas, da instalação de plantios e da descoberta de animais de caça. Embora as condições ecológicas sejam favoráveis, a ausência da figura paterna é sentida como uma fissura na ordem social. Gradualmente a autoridade e a segurança oferecida pelos antigos passavam a ser de sua competência. Francisco ia aos poucos se dando conta de seus desígnios de provedor e autoridade.

*"Depois, já estávamos há oito anos e então já chegou a minha gente. Um casal, dois casais, vai indo, já aumentou a gente, vinham do Paraguai procurando por Cerro Klano... e eu sou morador, então eu trabalhei como cacique lá. Eu trabalhei oito anos bem certinho, então por oito anos fui cacique. Aí chega a hora que tá tudo povoado, no todo tem uns 215 casais. Aí pensei na minha cabeça: 'como é que agora eu vou fazer?' Aí falei com minha mãe: 'Eu cansei de trabalhar de cacique. Vamos lá pro Brasil, porque eu nasci, eu sou nascido lá pro Brasil mesmo. Vamos atravessar daqui mesmo. Vamos pra Porto Alegre'. Aí depois então minha mãe me*

*mandou pra mim: ‘Pode ir. Pode procurar lugar melhor pra morar’. Aí depois eu vim sozinho”.*

Novas famílias não paravam de chegar a Cerro Klano. Como anfitrião da aldeia, Francisco também era o cacique. Porém o crescimento demográfico parece ter tornado o trabalho de cacique penoso. Decidido a seguir em frente, Francisco se separou de sua mãe para dar um novo passo, agora em terras brasileiras.

*“Peguei lá em Santa Rosa um ônibus até Porto Alegre. Aí cheguei lá em Porto Alegre e procurei o prefeito, falei com o prefeito segundo (vice): ‘Eu vim lá da Argentina, só que nasci aqui no Brasil, em Manguierinha no Paraná. Sou brasileiro, índio brasileiro. Por isso nós viemos pra cá, pra procurar um lugarzinho, algum “tigüera” aqui perto de Porto Alegre’. Aí o prefeito disse: ‘É verdade? Pois então pode pegar um ônibus aqui da rua e vai pro Cantagalo (bairro de Viamão, muito próximo de Porto Alegre). Aí depois eu peguei ônibus e então descí lá pro Cantagalo. Lá tem 65 hectares. Aí quando eu cheguei fui fazendo a roça, fazendo uma casinha de palha... aí depois então eu fui lá pra Argentina e trouxe a minha mãe e três famílias, só três famílias só. O resto ficou tudo. Aí cheguei de volta em Cantagalo (...) e plantei e já ficamos lá três anos, três anos bem certinho”.*

Como fizera antes, Francisco procurou pela autoridade local em busca de terras que pudesse ocupar. O lugar indicado – Cantagalo – era um bairro rural do município de Viamão (RS), nas proximidades da capital Porto Alegre. Ali Francisco estabeleceu as bases para a nova aldeia e voltou a Cerro Klano para buscar sua mãe, trazendo também um pequeno número de famílias para, com eles, consolidarem Cantagalo. Após três anos habitando Cantagalo, Francisco recebeu a curiosa visita de um *juruá* (modo como os Mbyá se referem aos brancos de uma maneira geral), que afirmava conhecer um novo lugar para os índios:

*“Aí depois um cara chegou lá em minha casa. Um polaco ou italiano, não sei. ‘Boa tarde’, ‘Boa tarde’. ‘Daonde é que você veio? Eu vim lá de Camaquã. Eu vim procurar por você aí. Me disseram que os Guarani estão aqui, (...) por isso viemos aqui’. ‘Ah tá... eu sou mesmo... Nós moramos aqui, eu vim lá da Argentina’. ‘Então... eu trabalho lá pro Camaquã, e tem um lugar lá, Pacheca, que é melhor do que esse aqui (...). Tem peixe, tem caça, tem laranja, tem taquara, tudo o que quiser tem lá. Se você quiser plantar alguma coisa (...) tem lugar pra plantar lá. É por isso que nós viemos procurar por vocês’. ‘Ah... então tá bom... então eu vou com você’. Aí eu fui sozinho. Eu fui na cidade de Camaquã e no outro dia de manhã fui de ônibus até Pacheca. Eu fui lá pro Pacheca... e cheguei, era verdade! lá tinha mato, não tinha capoeira, tinha riozinho de peixe, tinha taquarinha grande, tinha peixe grande, traíra e piaba, dourado, tinha tudo... tinha laranja, tinha coqueiro, tinha mel de abelha... Aí depois quando eu fui lá pro Cantagalo eu falei pra minha mãe: ‘É verdade minha mãe. É muito melhor que aqui lá pro Pacheca. Vamos lá’. Aí minha mãe disse: ‘Então vamos’”.*

Não se sabe, afinal, qual era o propósito daquele *juruá*. Mas seu conhecimento de Pacheca, localizada no município de Camaquã (RS), e a associação que fizera entre o território e os Guarani, são indícios de familiaridade entre a sociedade local e os indígenas, que provavelmente teriam ocupado Pacheca tempos atrás. A mesma noção parece evidente

nas indicações que representantes públicos deram para Francisco sobre Cerro Klano e Cantagalo. É interessante enfatizar que essas indicações incluem marcadores de tradicionalidade das terras, como ruínas e condições ambientais específicas, além de terem dimensões definidas. Tudo isto parece demonstrar que os territórios indicados já haviam sido ocupados por indígenas anteriormente, favorecendo a reocupação. Todavia, como demonstra a migração de Francisco, embora a ocupação anterior favoreça a reocupação de um território, o grupo que passa a ocupá-lo não descende ou herda tal território do grupo anterior. O que se propaga através dos tempos são as marcas deixadas no ambiente natural do território, aliadas às impressões deixadas no ambiente social do entorno. Quando recorre aos representantes de estado, Francisco não espera que os brancos definam um novo território para os Mbyá, mas apenas indiquem as terras que outrora os próprios índios já haviam escolhido.

Retomando a migração, assim que se estabeleceram em Pacheca, Francisco e sua família foram surpreendidos com visitas tão inesperadas quando indesejadas.

*“Aí depois, quando eu fui lá pro Pacheca, cheguei lá... e vai fazer a casinha... roçar um tanto de mato... aí depois de quinze dias bem certinho morando lá em Pacheca entram lá quinze policiais armados. ‘Com licença, quem é que é cacique aí?’. ‘Cacique não tem... eu não sou cacique. Só quero atender as crianças, a gente daqui né?’. Aí ele falou com o sargento. ‘Quem mandou vocês entrarem pelo mato aí? Quem mandou fazer roça aqui? Daonde vocês vieram?’. ‘Eu vim lá da Argentina. Nasci lá pra Mangueirinha, no Paraná. Aí depois eu atravesse lá pro Kunha Piru, San Ignacio, aonde tem ruína. Aí depois (...) nós fomos lá pro Cerro Klano e, de lá, cheguei lá pro Cantagalo. Aí depois nós viemos aqui pro Pacheca’. ‘Então tá bom. Vamos’. Aí me levaram lá pra Porto Alegre e chegamos lá no prefeito. ‘Porque você está correndo por aí? Primeiro então você tirou licença lá pro Cantagalo, aí depois você foi lá pro Cantagalo... e depois você me vai lá pra Pacheca! O que você anda fazendo por aí?’. ‘Nada. Eu não to correndo não. Cantagalo é meu. Pacheca é meu também, não é de vocês. Lá pra Pacheca tem nhambu, tem taquaruçu, tem peixe, tem tatu, tem quati, tem mel de abelha... aquilo é meu, não é seu. É pra mim sobreviver. Pacheca é nossa, é minha língua. E Nhambré também é minha língua, não é sua. Isso é meu. Como é que vocês pensam isso? E aí? Antes de vocês descobrirem isso aqui, vocês descobriram com o índio Guarani. Antigamente foi o índio que descobriu. (...) Por isso nós viemos pra cá’. ‘Tá bom, tá bom, então tá bom’. ‘Daqui nós vamos pra onde vocês dêem carta branca. O guarani tem carta branca’. ‘Tá bom, é verdade mesmo isso que você falou. Pode ir trabalhando, pode ir seguindo... pra onde vocês quiserem morar então podem ir morar. Santa Catarina e Paraná, em qualquer ponto. Tem carta branca’. Aí depois, lá em Pacheca eu trabalhei 8 anos como cacique”.*

Em sua fala, Francisco responde à coerção dos agentes do poder público evocando em sua defesa tudo aquilo que lhe autoriza estar ali. O discurso do pajé traz à tona o direito histórico do indígena nesta terra; nestes lugares que, e os topônimos Guarani insistem em sublinhar, pertenciam a seus “antigos”. Pois não há de se achar melhor razão para explicar a utilização abundante da toponímia Guarani – que frequentemente está associada a acidentes geográficos (rios, morros, baías, etc.) ou características ecológicas dos lugares - do que o

conhecimento partilhado por aqueles a quem realmente importava o conhecimento sobre os elementos naturais. É o que enfatiza Francisco quando se refere à fauna de Pacheca: “É pra mim sobreviver”.

Oito anos se passaram até que Francisco retomasse sua caminhada para o leste, o que não significa que tenha deixado de realizar deslocamentos menores. De acordo com Lídia e Florinda, durante sua permanência em Pacheca Francisco iniciou a aldeia Mato Castelhana, nas proximidades do rio Jacuí, também no município de Camaquã.

Ao retomar sua marcha para leste Francisco adentra solo catarinense, deslocando-se para a aldeia Morro dos Cavalos, no município de Palhoça, às margens da BR-101. A partir dos dados obtidos por Maria Dorothea Post Darella (2004), que mapeou os territórios ocupados pelos Mbyá no litoral catarinense a partir do século XX, este deslocamento ocorreu no início dos anos 80 e serviu de referência para outros grupos.

*“Aí depois que aquilo passou tudo, daí eu vim pra cá. Primeiro nós ficamos lá pro Morro dos Cavalos. Aí depois nós viemos e depois nós ficamos lá por ponte Pirai. Aí depois de lá por ponte Pirai eu fui pra São Paulo, em Itariri, depois até em Silveira. Lá pro Itariri tem 510 alqueires. Lá pro Rio Branco (SP) tem 335 hectares. É meu serviço. E depois lá Poti Verá tem 453 hectares, aquele é meu serviço. Tudo é meu serviço. Eu trabalho, primeiro eu trabalho (...). Então Silveira, Itariri, Rio Branco, eu falei assim ‘Xeramoi... (vocalização em guarani). Assim eu falei, com minha língua. Se não compreender então pronto! É meu! É meu!’”.*

Florinda me contou que após partirem de Morro dos Cavalos, estiveram por algum tempo vivendo sob uma ponte, em Itajaí. Dali se deslocaram para perto do rio Pirai, onde Francisco deu início a aldeia do Pirai. A partir de um ano de sua chegada outras famílias se mudaram para a aldeia.

De Pirai Francisco e sua família retornaram ao Rio Grande do Sul, morando alguns anos em Mato Castelhana e Pacheca. Nesta época Francisco fundou a aldeia de Cerro Sato, nas proximidades do rio Jacuí, no mesmo município de Camaquã. Retornaram então a Pirai, onde Francisco deixou a família e seguiu sozinho para o Paraná. Esta foi a ocasião em que encontrou seu primo-irmão Hilário Nunes, que o convenceu a trazer toda a família para a recém-fundada aldeia da ilha da Cotinga, no município de Paranaguá.

A circularidade ressurge com a saída da Cotinga novamente para Pacheca e dali para Itajaí. De Itajaí Francisco se lançou para um movimento mais extenso, em direção ao estado de São Paulo. Segundo Florinda, em uma viagem que fizera ao Mato Grosso Francisco conheceu o cacique da aldeia paulista de Itariri. Este lhe fez um convite para que levasse sua família para viver naquelas terras, afirmando se tratar de uma área bem extensa. No entanto, ao chegarem em Itariri, perceberam que o lugar não era tão prodigioso quanto afirmava o

cacique. Ao relevo montanhoso, acrescentava-se a infertilidade do solo e o exagerado distanciamento entre a aldeia e a cidade mais próxima. Nestas condições Francisco e sua família não permaneceram ali mais que um ano, mudando-se logo em seguida para a aldeia de Silveira, no norte do estado. Dali retomaram caminho de volta para o Paraná, permanecendo na Cotinga até a fundação de Cerco Grande e, posteriormente, da aldeia da Pescada<sup>31</sup>.

Ao longo da extensa migração de Francisco e sua família, seu irmão mais novo, Roque Timóteo, também desenvolveu capacidades xamânicas e de liderança. À sua maneira Roque foi responsável por um processo migratório posterior, que se fez nos anos 90 sobre um território já ocupado por parentes, trazendo para os litorais de Santa Catarina, Paraná e São Paulo grupos familiares do Paraguai e da Argentina.

É importante destacar que não foi possível se obter uma descrição detalhada das migrações de Roque, principalmente por conta de sua dificuldade auditiva. Quase que totalmente surdo, Roque apresenta uma narrativa totalmente aberta, onde o tema das migrações concorre com diversos assuntos de caráter retrospectivo e reflexivo, ressurgindo de forma descontínua em sua oralidade.

Tendo nascido na região da Tríplice Fronteira (Argentina-Brasil-Paraguai), Roque participou do grupo liderado por seu irmão Francisco até Santa Catarina, quando então se deslocou para a região platina, residindo na Argentina, Paraguai e, por fim, na província de Santa Luzia, Uruguai. No início dos anos 90, cruzou a fronteira com o Brasil, iniciando uma demorada caminhada em busca da mãe, com quem perdera totalmente o contato depois de sua partida.

*“Eu nasci aqui, lá divisa de Argentina, Paraguai e Brasil. E depois eu me criei aqui, não no Paraguai. Depois minha mamã já não encontrei mais. Eles foram vindo tudo pra cá. (...) Tenho procurado a minha mamã mas ninguém sabia dela. E depois, quando eu criei as crianças até os cinco, seis, sete anos, eu deixei a mulher cuidando da crianças eu fui vindo pra cá. Encontrei aqui mamã em Guaraqueçaba. Cheguei vindo, fui lá no Porto Alegre, fui ficando, fui parando, vim indo devagar... Mas devagar encontrei. Fui parando, fui perguntando, então eu cheguei aqui no Guaraqueçaba” (Roque Timóteo, TI Sambaqui, janeiro de 2010).*

O assunto que tratarei a seguir trará a tona algumas das razões que teriam levado Roque a empreender sua longa caminhada em busca de sua mãe, além de destacar o importante papel das mulheres nos processos migratórios dos Mbyá. Também veremos como as alianças permitem a consolidação de territórios e a sucessão de chefias.

---

<sup>31</sup> A aldeia da Pescada foi construída na porção norte da ilha das Peças, território insular bastante próximo de Cerco Grande. Atualmente a aldeia está desocupada.

## 2.2. Migração e aliança

Logo na introdução deste estudo procurei chamar a atenção do leitor para a importância dos processos migratórios recentes, assim como das narrativas a eles associadas. Passemos agora a análise destas narrativas, tendo em vista suas implicações sobre a organização social e política nas aldeias, nas relações de parentesco e na circularidade inter-aldeias.

Para uma distinção entre as diversas formas de deslocamentos que serão tratados a seguir utilizarei a categorização desenvolvida por Flávia de Mello (2001), em que a autora considera as migrações atuais inspiradas por motivações diversas, as quais se encaixariam em duas grandes categorias: as “migrações tradicionais” e as “migrações por expropriação”.

De modo geral a migração se caracteriza pelo abandono efetivo de um território por grupos compostos por uma ou mais famílias, organizadas em torno de um líder, que partem do antigo território em busca de novos lugares onde possam viver. Em tal contexto os grupos familiares se convertem em grupos de migração.

As migrações tradicionais estão associadas à cosmologia e ao parentesco, podendo, por exemplo, serem inspiradas pela demanda de uma liderança xamânica. Mello acompanhou uma migração dessa natureza empreendida pela pajé Luíza da Silva, cujos sonhos divinamente orientados a levaram a abandonar a aldeia de Tekoá Mangaratú (SC) com um grupo de pessoas, objetivando alcançar no plano terreno o mítico *Yvy Dju* (mundo dos seres divinizados) (Idem, 2006: 33-43). Da mesma forma a autora chama a atenção para a desestruturação decorrente da morte de lideranças mais velhas, os “avós”, que provocam o desalento e a tristeza dos parentes, motivando a “busca por uma nova ordem” (Idem, 2001: 137-138).

As migrações por expropriação, por sua vez, “passam pela usurpação violenta e maciça ou pela expropriação paulatina das terras tradicionalmente habitadas, que resulta na ausência de condições materiais de subsistência e de condições de viver conforme sua cultura” (Idem, 2001: 19). Os principais motivadores neste caso são os conflitos envolvendo as etnias que coabitam as Terras Indígenas ou a sociedade nacional, resultando frequentemente na perda do território tradicional. Mello, assim como outros autores, chama a atenção para a ocorrência frequente deste tipo de migração por parte de famílias que habitavam o oeste dos estados do sul do Brasil<sup>32</sup>. Ali, desde o final do século XIX, os projetos

---

<sup>32</sup> O tema da perda de territórios devido a conflitos com a sociedade nacional e outras etnias é também tratada por autores como Ivori Garlet (2007, Assis & Garlet, 2004) e Aldo Litaiff (1996), dentre outros.

nacionais de incremento da colonização regional pressionavam a desocupação das terras por parte dos povos indígenas, o que levou ao êxodo de diversas famílias para outras localidades. Acompanhando este processo surgiram os primeiros postos indígenas no sudoeste do Paraná (Mangueirinha, Rio das Cobras e Marrecas), que acabaram por reunir em uma mesma área restrita populações de diversas etnias (Silva, 2006: 61).

Além das referidas modalidades de migração, Mello identifica também a “mobilidade” ou “circularidade”, que compreende os deslocamentos para “visitações mais ou menos duradouras a outras aldeias, ligadas às relações de parentesco e reciprocidade” (Mello, 2006: 130). Como o leitor já deve ter observado, optei por me referir a este tipo de deslocamento como “circularidade”, considerando assim a “mobilidade” como uma categoria geral, que engloba as diversas formas de deslocamento dos Guarani. É importante destacar que o termo não deve ser confundido a “circularidade” definida por Noemi Diaz Martinez (1991 apud Mello, 2001: 20), que atribui um caráter mítico a esses deslocamentos.

Uma vez que tenhamos definido as dimensões da mobilidade Guarani a serem tratadas neste estudo, passemos a observá-las no contexto local da pesquisa, tomando por referência as narrativas de migração.

De acordo com as narrativas e depoimentos colhidos, podemos identificar a fundação das aldeias da ilha da Cotinga e Cerco Grande como decorrentes de migrações tradicionais lideradas respectivamente por Hilário Nunes e Francisco Timóteo. Nos dois casos as migrações foram deflagradas pela morte dos mais velhos e o abandono da aldeia se fez acompanhar pela orientação e pelo endosso das mães. Por suas características temos aí a típica migração tradicional, marcada pela desestruturação do grupo familiar a partir do falecimento da liderança familiar e espiritual e o conseqüente abandono do território, implicando na formação de nova liderança e na fundação de aldeias.

É interessante observarmos que a migração de Faustino, embora tenha sido igualmente motivada pela morte dos mais velhos, não agrega ao grupo de migração mais do que sua própria família nuclear e tampouco envolve a fundação de aldeias. Parece-me que dois fatores tornam esta migração atípica, se comparada às migrações tradicionais de Francisco e Hilário: a ausência do prestígio de que desfrutam as lideranças fortes, que conseguem reunir em torno de si contingentes maiores de pessoas, envolvendo a família extensa e outras famílias; a indisponibilidade ou impossibilidade do líder em esquadrihar novos espaços, optando pelo deslocamento entre aldeias existentes. Embora não se deva descartar a existência de outros fatores que justifiquem as variantes apontadas na migração de Faustino, um detalhe chama a atenção no que diz respeito à composição de seu grupo de

migração: sua mãe não participava, pois também havia falecido. Pesa nesta constatação um elemento ao qual principalmente Flávia de Mello (2006) e Celeste Ciccarone (2001) atribuem imensa importância nos processos migratórios que estudaram, isto é, a capacidade de orientação das lideranças femininas, as guias espirituais das migrações. Em comunicação pessoal com Flávia de Mello, a antropóloga chamou a atenção para o fato de que estas mulheres – em geral anciãs, revestidas de capacidades xamânicas – desfrutam de grande prestígio nos grupos familiares/migrantes, e figuram não apenas como um corolário das migrações, mas são efetivamente as detentoras da capacidade de “sonhar os lugares”, anunciando o território pertencente aos antepassados. Para Mello, tais capacidades oníricas estão associadas à ligação das mulheres com a terra e sua fertilidade. Embora não me seja possível aprofundar mais este assunto, acrescento às conclusões sobre a importância das líderes xamânicas a extensa e demorada migração de Roque Timóteo, que cruzou dois países e três estados brasileiros em busca de sua mãe Maria Cristina, de quem havia se separado há vários anos, quando se destacou do grupo de migração de Francisco.

Se, até aqui, temos tratado de migrações associadas à morte de antigas lideranças, no contexto litorâneo vamos encontrar também a presença de grupos que para lá migraram para evitar o conflito, como é a história de Cristino da Silva. Em sua trajetória, Cristino se viu sem condições de permanecer em suas terras em Ibirama devido às pressões exercidas pelos vizinhos Kaingang e Xokleng, decidindo por abandoná-las e partindo com sua família para o litoral. A migração lhe surgira como único meio de preservar sua integridade e de sua família, o que reflete tipicamente a migração por expropriação decorrente da pressão interétnica.

Uma diferença radical que se pode observar entre deslocamentos de uma e outra categoria é a natureza de suas causas, como apontado por Ivori Garlet (1997). A migração tradicional é impulsionada diretamente por fatores internos, tanto da sociedade quanto do grupo migrante, enquanto a migração por expropriação é motivada por fatores externos, de uma ameaça lançada pelo Outro do Guarani, isto é, de sua alteridade. A ilha da Cotinga, como possivelmente outros territórios Mbyá à beira mar, espelha uma confluência destas circunstâncias.

A mobilidade, por esta perspectiva, problematiza distinções como a sugerida por Ladeira em relação aos Mbyá do litoral, em que estes “devem ser considerados uma população especial, mesmo em relação ao restante da própria população Mbyá majoritária do interior (Brasil, Paraguai, Argentina), apesar de compartilharem todos um mesmo ideal religioso” (Ladeira, 2007: 40). Embora a autora sublinhe nestas diferenças a demografia e a espacialidade do contexto litorâneo, não se deixa de enfatizar também uma *práxis* distinta



para esta parcela do grupo: “eles vêm se sujeitando a viver em condições especiais, do ponto de vista dos demais Guarani, para pôr em prática, por meio de migrações, seu ideal religioso” (Ladeira: 40-41). Meu interesse neste ponto diz respeito a dois aspectos que a conjuntura atual das aldeias do litoral paranaense permite destacar: primeiramente é importante que se relativize esta distinção cunhada por Ladeira a fim de que não se construa uma idéia equivocada de impermeabilidade das populações Mbyá que ocupam a região litorânea, como se estivesse à parte dos Mbyá a oeste. Pelo que pude constatar, duas das três aldeias ativas do litoral paranaense são habitadas por famílias que se deslocaram do interior do Paraná e Santa Catarina em período recente, incluindo suas lideranças. O que me parece marcante nestas aldeias é que elas espelham justamente o encontro entre as parcialidades, distintas tanto pela região de origem como pelas motivações que impulsionaram seus deslocamentos.

Isto leva ao segundo aspecto interessante, que são as formas como se constroem os arranjos entre estes grupos no contexto local. Após fundar aldeamento na ilha da Cotinga, Hilário atraiu famílias do interior do Rio Grande do Sul para fixarem residência na aldeia, transferindo a chefia para João da Silva, liderança de uma dessas famílias. Posteriormente João procedeu da mesma forma, atraindo as famílias do interior de Santa Catarina. Pelo que me explicou Zélia Bonamigo, merece destaque nestes processos migratórios a comunicação entre as famílias, pois o movimento empreendido por um grupo de migração é sempre assistido por outras famílias, que eventualmente o seguirão caso o destino atingido se mostrar interessante. Neste sentido, o grupo de migração tem investido sobre si tanto as expectativas de seus integrantes quanto daqueles que sabem de seu deslocamento.

No caso de Cerco Grande processo semelhante foi constatado, com Francisco se encarregando de fundar a aldeia, trazendo posteriormente um grande contingente familiar que já vinha o acompanhando até a Cotinga. Posteriormente Francisco atraiu para a aldeia a família de Faustino, que assumiu a liderança da aldeia.

As famílias residentes em Cerco Grande na ocasião de minhas visitas, basicamente compostas por arranjos matrimoniais entre indivíduos das famílias de Francisco e Faustino, chamaram a atenção não só pela impressionante simetria que demonstravam – traziam o parentesco para o primeiro plano na análise da sucessão política na aldeia, enfatizando sua convergência para aliança sociopolítica entre as famílias.

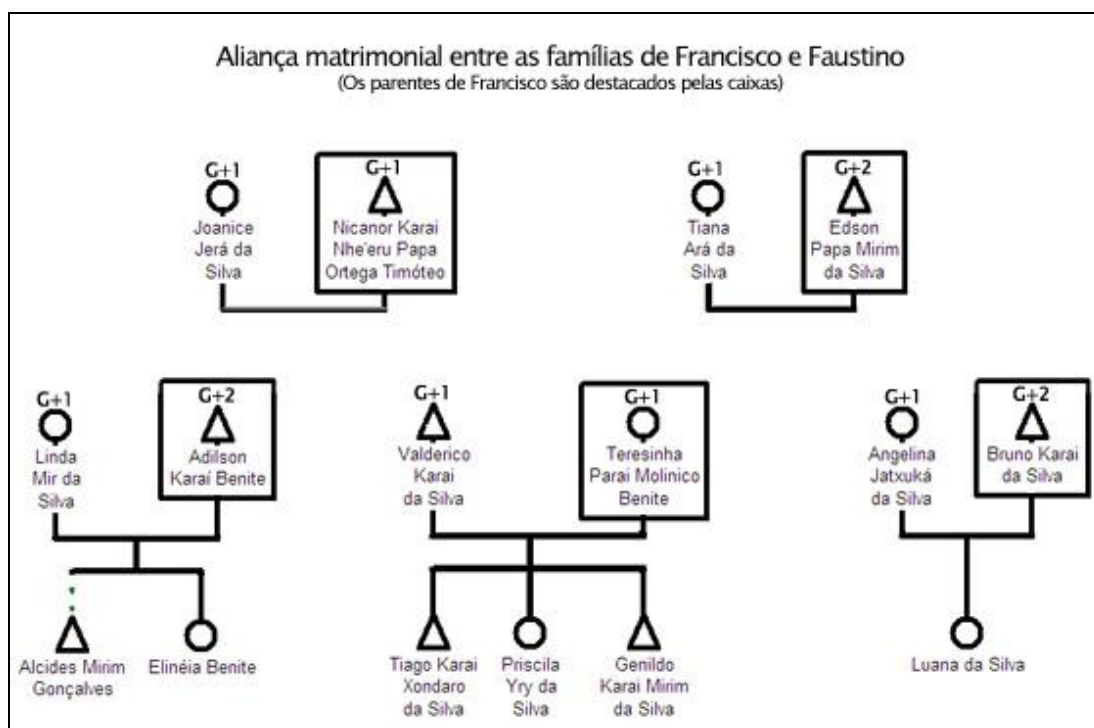


FIGURA 7 – ALIANÇA EM CERCO GRANDE

Fonte: O autor

A aliança matrimonial simétrica é presente em inúmeros sistemas de parentesco na Amazônia e no Brasil central, tendo servido de substrato analítico para o desenvolvimento de algumas das teorias mais vigorosas da antropologia contemporânea, em especial o estruturalismo lévi-straussiano, expresso nas *Estruturas Elementares do Parentesco* (1949). Torna-se relevante, portanto, algumas reflexões teóricas sobre os sistemas ameríndios de parentesco e aliança, tendo em vista sua aplicabilidade no contexto Guarani.

A configuração estrutural das alianças matrimoniais simétricas encontradas entre as sociedades indígenas da Amazônia parece encontrar seu maior paralelo no paradigma dravidiano, conforme proposto por Louis Dumont (1953, apud Viveiros de Castro, 2002) para as configurações de parentesco da Índia do Sul. Em sua abordagem sobre o dravidianato sul-americano, Eduardo viveiros de Castro chama a atenção para a predileção do dravidianato no americanismo tropical, possivelmente devido a seu caráter simplificador em relação às terminologias empregadas noutras províncias antropológicas (Viveiros de Castro, 2002: 91). Todavia, a sistemática adoção de terminologias dravidianas na paisagem ameríndia não deixa de ser problemática. Principalmente porque, como adverte o ilustre antropólogo, “há sempre o perigo de manejarmos este rótulo daquele modo equívoco apontado para os tipos etnonímicos de Murdock, isto é, ou dizendo demais, ao projetar particularidades do modelo sobre o modelado, ou de menos, ao limitar-nos a uma aproximação no plano da semântica terminológica” (idem: 92). Todavia é nas analogias entre as realidades amazônicas e o

paradigma dravidiano que repousa seu maior mérito e, eventualmente, seu maior perigo, pois “nosso problema passa a ser, na verdade, o de determinar as diferenças quanto a esses aspectos, e de as referir às propriedades particulares da paisagem ameríndia” (Viveiros de Castro, 2002: 93).

Em nosso caso o aproveitamento do dravidiano para a reflexão da aliança em Cerco Grande parte da vantagem deste trazer a dimensão matrimonial ao primeiro plano, onde a aliança bilateral não implica descendência ou intercâmbio entre grupos exogâmicos. O deslocamento analítico é importante, pois implica modificações no modelo prescritivo do estruturalismo de Lévi-Strauss, permitindo uma abordagem mais estrita das relações.

A relevância deste aspecto é também ressaltada pelo próprio Viveiros de Castro no que diz respeito às sociedades Tupi-Guarani contemporâneas e outras que, como elas, apresentam morfologias complexas demais para se encaixarem em uma fórmula global.

Minha impressão (...) é que essas morfologias não são, geralmente, segmentares, mas antes indutivas e não-totalizáveis, isto é, de tipo rede. Os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias dessas redes policêntricas, comandadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura finalizada em termos de descendência ou território (Viveiros de Castro, 2002: 105).

De alcance limitado e momentâneo o sistema dravidiano não serviria, por exemplo, para uma definição global do parentesco Guarani, que fora destes contextos assumiria outras feições. Mais adiante Viveiros de Castro apresenta o âmbito de sua eficácia.

Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia, nexos endógamo); para além desse círculo, a aliança serve essencialmente de substrato indutivo para a operação de circuitos de intercâmbio de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos, que funcionam como outros tantos princípios sociológicos (Viveiros de Castro, 2002: 105).

Com isto quero enfatizar que a aliança de casamento tem um caráter sociológico forte, que no presente caso pode contribuir para a compreensão do mecanismo da sucessão política nas aldeias do litoral – e até da consolidação dessas aldeias – sem que as lideranças fundadoras precisem abdicar da mobilidade. Basta observarmos que tanto Francisco, quanto Hilário ou João da Silva deslocaram-se para outros lugares assim que transferiram suas chefias nas aldeias.

Em Cerco Grande a sucessão teve um início discreto. Valderico, um dos filhos mais velhos de Faustino, foi o primeiro integrante de sua família a se mudar para Cerco Grande, tornando-se o elo de ligação e aproximação entre as famílias. “*Primeiro eu vim visitar o Francisco aqui. (...) Ele é parente do meu pai, é irmão. Aí eu vim e já fiquei direto. (...) Aqui*

*eu conheci a Teresinha (esposa). Ela já morava aqui com o pai [Francisco]*”. Observe-se aí a curiosa afirmação feita por Valderico de que Francisco é irmão de Faustino, algo corroborado por pessoas com quem conversei em Cerco Grande e noutras aldeias, incluindo os dois pajés. Todavia, a inexistência de consangüinidade real entre ambos leva a crer que ambos são germanos em uma dimensão “performática”<sup>33</sup>, favorecendo a consolidação da aliança.

Esta curiosa evocação à germanidade nas relações de parentesco foi tratada por Flávia de Mello em sua abordagem sobre as terminologias de parentesco entre os Mbyá e Chiripá do sul do Brasil. Evocando os mitos de criação Guarani, Mello observou a existência de paralelos entre as práticas de lideranças religiosas e os arranjos matrimoniais e incestos praticados pelos deuses. O maior exemplo deste comportamento está ilustrado pelo mito dos irmãos gêmeos Sol e Lua (*Kuaraj* e *Djatchi*). Conta o mito que os irmãos, tendo se casado com as filhas de *Anhã* (alteridade máxima, o inimigo) decidem abandoná-las e tomam suas próprias irmãs como esposas, constituindo assim a relação matrimonial perfeita. Além deste a autora ressalta a presença de diversos outros mitos Guarani envolvendo casamentos incestuosos entre divindades, enfatizando o potencial de autogeração dos deuses (Mello, 2006: 94-95).

Neste sentido, fazer-se irmão habilita o casamento entre seus descendentes (G+1), que passam a ser primos performáticos, possibilitando a aliança matrimonial endogâmica. Tal processo leva a crer que o mito autoriza a aliança simétrica ali onde não existia. *Potencializa a afinidade ao transformá-la virtualmente em parentesco cosmológico*<sup>34</sup>. Diametralmente o mesmo mito rejeita a exogamia tacitamente, pois o Outro (no caso, as filhas de *Anhã*), embora afim, é totalmente inapropriado e, por isso, abandonado pelos irmãos.

Com isto não pretendo atribuir uma função meramente utilitarista para a incorporação do mito nas alianças matrimoniais, mas, pelo contrário, destacar a forma como a organização social pode operar em consonância com os pressupostos cosmológicos, ajustando-se a eles nas situações mais distintas. Como já discutido amplamente pelos estudiosos das sociedades Guarani, são diversos os meios pelo qual os viventes buscam

---

<sup>33</sup> O termo “performático” é mais apropriado que “prescritivo”, uma vez que não constitui uma regra de matrimônio, como observaremos mais adiante, no trato da circularidade.

<sup>34</sup> Embora exceda em muito o alcance deste estudo, considero ser esta uma questão interessante para estudos futuros do parentesco Guarani. Termos como “primo-irmão”, até então pouco analisados, poderiam se tornar promissores se investigados no campo aliança política. Um esboço importante neste sentido é o realizado por Levi Marques Pereira, em seu estudo com os Kaiowá (1999). Embora a questão seja pouco desenvolvida, Pereira demonstra que o termo “primo-irmão” serve para indicar os primos paralelos, enquanto “primo” seria utilizado para os primos cruzados ou primos em segundo grau. Note-se que a inclusão do termo “irmão” está associada à germanidade entre lideranças religiosas. Além disso “a distinção em G0 entre cruzado e paralelo, é afirmada quando o contexto faz referência aos laços de casamento e alianças políticas que tomaram lugar em G+1” (Pereira, 1999: 73-75).

atingir uma existência divinamente orientada e, por vezes, análoga a de seus próprios deuses. Reproduzir seus feitos é uma delas<sup>35</sup>.

A endogamia, para Francisco, é um destes preceitos fundamentais do ‘sistema’, do seu modo de ser. Analiticamente a pureza étnica figura dentre os principais marcadores culturais do discurso identitário Mbyá, assim como a língua e as práticas religiosas. A miscigenação parece conduzir a uma perda irrecuperável da pessoa Mbyá, como exemplifica.

*“Eu vi, naquele tempo, quando estavam vivos ainda. (...) Quando chegamos aos 20 anos, senão 21, 22, 25... eles queriam namorar. Aí então depois disso eles namoravam. De um rapaz eu perguntei pro pai dele e o pai dele não sabia, a mãe dele não sabia, o cacique não sabia... aí depois então fez casamento com mestiço... mestiço de opai, mestiço de Chiripá, mestiço de Kaingang, mestiço de Tupinambá... aí por isso que eu perdi a metade já, viu! (...) Se acabou o guarani. Por isso que há muito pouco guarani aí. Só que daqui, Guaraqueçaba, e Sambaqui, eu não quero perder esses aqui”.*

A observação de Francisco sobre a exigüidade dos verdadeiros Guarani perpassa por diversos momentos suas narrativas e, parece-me, está intimamente associada à sua própria forma de conceber o modo de vida Guarani, sua versão do “sistema”. A rigor, cada aldeia se orienta por um sistema próprio, idiossincrático, emoldurado por sua chefia espiritual e política que, em geral, é também responsável ou associada aos responsáveis pela fundação da aldeia. Como explicou-me Roque Timóteo, *“cada uma aldeia tem o cacique com um costume, uma lei. Cada uma tem um cacique com uma lei. Outra aldeia que tem, a lei não tem do daqui”*.

É interessante ressaltar que a transferência da chefia em uma aldeia implica em certa expectativa por parte do dirigente de que seu sistema, sua lei, seja perpetuado. Ao comentar sobre a vinda de Valderico para Cerco Grande, Francisco acabou me descrevendo também o processo mais amplo, que resultou na aliança com Faustino.

*“Ele [Valderico] veio do Paraná, de Palmeirinha. Aí então o pai dele primeiro veio por Paranaguá, veio lá na Cotíngia. Faz dois anos, por aí, ele tava lá. Aí eu pensei na cabeça, eu fui por duas vezes lá na casa dele, lá na ilha da Cotíngia. Quando eu vim aqui, eu pensei na minha cabeça, ‘como é que eu vou fazer agora? Já estamos muito velho já né?’ Aí depois o filho dele veio sozinho, veio sozinho! Ficamos três dias aqui, aí ele falou pra mim ‘Eu vou voltar com meu pai. Hoje vou pegar o barco e sexta-feira eu vou trazer o meu pai aqui’. ‘Tá bom... você quem sabe né? Você quer vir pra cá pode vir pra cá. Eu não vou dizer ‘Pode vir, pode trazer’... só o senhor quem sabe. Você quer trazer o seu pai pode trazer aqui. Todos, se você quer trazer todos pode trazer aqui, você quem sabe né? Eu não vou dizer nada pra vocês virem pra cá, você quem sabe mesmo!’ ‘Então tá bom. Sexta-feira. Sexta-feira eu vou vir’. Aí depois, sexta-feira de tarde, eles já vem todos. Já chegaram todos. Aí depois eu pensei naquele dia (...) porque meu irmão [Cílio] me chamou pra ir lá em Porto Alegre. Aí depois, quando eu fui lá em Porto Alegre, eu deixei o lugar aqui,*

<sup>35</sup> Segundo Pissolato “Não sendo absolutamente divina, esta existência, contudo, *reflete* condutas e criações das divindades. Isto tanto explicaria a presença atual de comportamentos bastante comuns que teriam começado com o feito de algum deus, quanto afirmaria a capacidade divina inscrita na experiência da humanidade atual” (2006: 331).

*que é o melhor lugar que eu trabalhei até hoje, é... Eu deixei aqui o lugar... mas entregar não! Pra me atender pra mim”.*

### **2.3. Circularidade: A vida social para além do Tekoá**

Em sua tese de doutorado em geografia, Ladeira sublinhou a tremenda dificuldade em se quantificar a população Guarani atual. O desafio que a dinâmica de mobilidade do grupo impõe a este tipo de levantamento exigiria dos estados e países perpassados por seu território uma ação conjunta praticamente irrealizável.

... tecnicamente é quase impossível contar os indivíduos, a não ser que em todas as aldeias, em todos os países e regiões, em um mesmo dia, concomitantemente, fosse realizado o censo da população, identificando os indivíduos de cada subgrupo, o que seria impossível (Ladeira, 2008: 63).

Para a autora tanto mais útil quanto sensato seria a investigação da constituição e da dinâmica dos grupos familiares, observando-se as formas com que influem na composição dos grupos locais.

Como visto até aqui, a investigação das alianças firmadas entre grupos de migração/familiares mostrou-se produtiva para uma compreensão parcial desta dinâmica, porém este tipo de arranjo é insuficiente para explicar a organização de uma aldeia ou mesmo dos grupos familiares. É preciso irmos mais adiante no estudo da mobilidade e adentrarmos em um território mais fluído e dinâmico, onde as disposições pessoais de cada indivíduo e a lógica interna de cada aldeia sobrepõem-se aos arranjos políticos de lideranças familiares, embora, como pretendo demonstrar, não sejam totalmente alheias a eles.

O diálogo com qualquer indivíduo adulto da sociedade Mbyá logo revela uma história de vida que envolve a passagem por diversas aldeias, em diversos contextos e momentos distintos. A multilocalidade é temporal, pois envolve tanto uma experiência passada, produzida pela migração ou pela circularidade que resultou em mudança de residência, quanto futura, inscrita no projeto ou expectativa de mudança para outra aldeia. Uma visita eventual a parentes em outra aldeia pode resultar na mudança para ela, assim como pode atrair seus moradores para a aldeia do visitante, ou pode simplesmente ficar no caráter de visita, cuja duração pode variar entre um dia e alguns meses.

Essa variabilidade tão presente na circularidade remete a uma série de fatores e motivações ligadas a uma vida social que não se faz só na aldeia, mas também no ato de

caminhar. Os Mbyá referem-se a estes deslocamentos em português como “passeio” ou “caminhada”. O termo guarani para elas é *guata*, cuja tradução é caminhada, viagem. Quando alguém saía de uma aldeia para uma dessas viagens, os que ficavam se despediam dizendo “*guata porã*”, algo como “caminhe bem” ou “boa caminhada”. Não costumavam estimar quando a pessoa voltaria, tampouco era certo se ela ficaria ou não na aldeia para onde dissera ir. Sua bagagem de viagem era o que coubesse em uma mochila. Pelo que me disseram, fora as raras ocasiões em que encontravam um juruá como eu, disposto a dar-lhes carona, seguiam viagem a pé ou de ônibus ou ainda, como afirmavam acontecer na maioria das vezes, intercalando entre uma coisa e outra. Uma vez na estrada, tempo e espaço eram recobertos por incertezas. O indivíduo estava por sua própria conta e a estrada, como veremos no próximo capítulo, simboliza tanto o aperfeiçoamento da existência humana quanto o fim dela.

Estes passeios não visavam a mudança, embora pudessem resultar nisso. Eram viagens a princípio exploratórias, para visitar ou revisitar uma aldeia onde tivessem parentes. Nas ocasiões em que tais passeios resultavam em mudança, as explicações sobre o abandono da aldeia onde residiam antes eram as mais diversas: “era muito longe da cidade” (ou muito perto), “me separei”, “a terra não dava nada”, “arranjei um trabalho aqui”, “aqui é melhor de viver”, “tenho parentes aqui”, “me casei” e tantas outras. Às vezes a explicação já envolvia também um paradeiro futuro, um lugar para onde iriam em breve ou em tal mês. O que havia em comum nestas visitas é que nos lugares para onde se ia sempre havia um parente já residindo por lá. Este parente, direta ou indiretamente, fizera saber que lá “tem trabalhinho pra mim”, “a terra lá é boa”, “a aldeia é grande” ou “tem muita terra” ou simplesmente “é boa de se viver”. O parentesco surgia assim como porta de entrada para novos horizontes, enquanto a possibilidade de novas oportunidades e experiências era a chave que a abria.

É importante destacar que os passeios para outras aldeias não totalizam os deslocamentos mais freqüentes, sendo costumeiras as excursões às cidades vizinhas e incursões na mata.

Os deslocamentos para as cidades são geralmente motivados por razões específicas, principalmente a venda do artesanato. Costumam ir à cidade também para a obtenção de algum recurso que não se disponha na aldeia ou atendimento médico-hospitalar. Estas pequenas excursões não costumam durar mais que uma parcela do dia, salvo nas ocasiões em que são motivados pelas atividades promovidas pelas agências de atendimento indígena, como cursos, palestras ou reuniões com lideranças das aldeias. Nestes casos a liderança pode ficar hospedada na cidade por dois ou mais dias, de acordo com a duração da atividade. Pude observar também que, se por um lado há sempre uma motivação para estas idas à cidade, por

outro o cumprimento do propósito da viagem não implica em retorno imediato à aldeia. Aproveita-se a oportunidade para passear entre os comércios ou reencontrar pessoas de outras aldeias que porventura estejam por ali<sup>36</sup>.

Os deslocamentos para a mata, por sua vez, visam a obtenção de outros tipos de recursos, como a caça, a pesca, a extração de alimentos e remédios, além da obtenção da matéria-prima para o artesanato e para a feitura de casas.

Todavia as saídas para a cidade e para as matas caracterizam outra forma de deslocamento, um deslocamento para além dos limites da sociedade, que será melhor estudado no capítulo 3.

A visita a convite de um parente não é necessariamente o único meio de se chegar em uma aldeia, embora as variantes sempre remetessem a isso. Por vezes aquele que partia para visitar parentes acabava sendo acompanhado por amigos que haviam se empolgado com sua expedição, vendo aí a oportunidade de conhecer novos lugares. Principalmente entre os mais jovens era comum a saída em grupos nestas caminhadas, sendo que ao menos um deles ia ao encontro de parentes.

Entre jovens e adolescentes os “passeios” em outras aldeias constitui meio preferencial para se ingressar na vida sexual e, conseqüentemente, na constituição de novos laços familiares. Os relacionamentos começam quando o rapaz, em visita aos parentes em uma aldeia, conhece lá uma moça e se inicia entre eles uma paquera. Após isto o que normalmente acontece é seu retorno à aldeia por sucessivas vezes, a fim de aprofundar o envolvimento e tornar o relacionamento explícito para a família da moça. O compromisso entre ambos é firmado com o casamento e a subsequente mudança do rapaz para a aldeia da moça, onde fixam residência nas proximidades da casa dos sogros. Uma vez que tenham já seus filhos, não há mais exigência da residência uxorilocal, podendo o casal ir viver onde desejar. Tal possibilidade abre margem para a ambilocalidade, embora poucos façam uso dela. Uma variante a esta “busca por noivas” empreendidas pelos rapazes, ocorre quando é a moça

---

<sup>36</sup> O centro histórico de Paranaguá é um lugar de destaque nos passeios à cidade, pois é um ponto de convergência dos Mbya de todas as aldeias do litoral paranaense. Isto porque reúne num mesmo lugar os portos de embarque e desembarque dos indígenas da ilha da Cotonga e Cerco Grande, cuja movimentação se dá essencialmente por via marítima, e da chegada e partida para o Sambaqui, que é realizada por ônibus a partir da rodoviária municipal, localizada a poucos metros dos atracadouros. O local é privilegiado não só por isto, mas também por ser um local de grande circulação de turistas, concentrando um comércio voltado a esse mercado. Para os Mbyá é sempre mais lucrativo venderem seu artesanato diretamente para os turistas do que para os comerciantes locais. Por estas razões, o centro histórico é um local intensamente freqüentado pelos indígenas, que podem ser vistos diariamente circulando pelas praças e ruas, seja oferecendo seus artigos artesanais para os turistas que aguardam as embarcações para a Ilha do Mel e outros lugares turísticos, seja simplesmente passeando divertidamente entre as lojas ou reunidos em grupos nos bancos da praça ou sob a sombra das palmeiras à beira-mar.



que chega em visita a uma aldeia, sempre acompanhando seus pais ou algum parente próximo, e inicia a paquera com algum rapaz do lugar. A partir daí é o rapaz quem passará a se deslocar para a aldeia onde a moça reside e os desdobramentos seguintes são praticamente os mesmos.

Como já observado anteriormente, a residência uxorilocal se mostra como forma de residência predominante entre os recém-casados Mbyá, porém ocorre ainda de os recém-casados irem morar junto à família do rapaz, quando esta desfruta de prestígio reconhecido pela própria família da noiva ou os pais dela já são falecidos. Ao longo da pesquisa observei alguns casos de jovens caciques que passaram adiante seus postos de chefia, mudando-se em seguida para a aldeia onde estava a família da noiva.

No que diz respeito à busca por casamentos em outras aldeias, a explicação mais comum que ouvi para o fato dos jovens não buscarem este tipo de experiência com outros jovens de sua própria aldeia é a de que ali “todo mundo é parente”. Esta explicação não costuma dizer respeito apenas aos integrantes da família extensa, mas a todas as pessoas da aldeia com quem se tem o convívio diário. Esta vida compartilhada, me parece, produz uma espécie de consangüinidade aparente entre as pessoas, o que torna indesejável qualquer intercurso de natureza sexual entre aqueles que não tenham entrado neste contexto já casados. Esta consangüinidade decorrente do convívio não exclui necessariamente outras aldeias, quando o convívio continuado ocorre também nelas. Surge aí uma imbricação curiosa entre a circularidade e o parentesco, pois, se num primeiro momento a visita a uma aldeia é sempre promissora na busca por cônjuges, o decorrente estreitamento das relações que a permanência na aldeia favorece vai revertendo afinidade em consangüinidade.

Recentemente o jovem Ronaldo, filho mais novo de Irineu e Florinda, casou-se com uma moça da aldeia catarinense de Morro dos Cavalos. A explicação sobre porque o rapaz foi encontrar sua esposa tão longe, já que visitava com frequência as aldeias do litoral paranaense e do norte de Santa Catarina, era de que em todas estas aldeias “só tinha parente”. De fato, ao longo dos anos, eu havia observado vários deslocamentos de Ronaldo para estas aldeias, ora acompanhando os mais velhos, ora indo para participar de partidas de futebol ou mesmo acompanhando os amigos em festividades ou em visita a parentes. Por vezes permanecia meses em uma aldeia, noutras apenas alguns dias, todavia estas aldeias acabavam sendo um circuito preferencial de seus passeios. Nas vezes em que o encontrei em Yakã Porã ou na ilha da Cotinga, era evidente sua intimidade com os moradores, suas brincadeiras e gracejos com os jovens do local, seu engajamento nos trabalhos coletivos e conhecimento sobre as coisas do lugar. Sua constante multilocalidade no interior deste conjunto de aldeia parecia ampliar a

consangüinidade já evidente na co-residência em uma aldeia, de forma que a noção de aldeia se ampliava também a elas. Parece que a consangüinidade passava gradualmente a englobar o próprio circuito em que Ronaldo se deslocava, sendo necessário ir cada vez mais longe em busca das aldeias onde o princípio de exogamia retomava sua força.

Flavia de Mello destaca a consubstancialidade como elemento essencial à organização social de uma aldeia, servindo de substrato à manutenção constante dos laços de parentesco entre famílias anfitriãs e seus consangüíneos, afins e agregados (que coabitam sem pertencer a nenhuma das duas categorias). A autora chama a atenção para a categoria de *guapepó*, os agregados, cuja consubstancialidade surge a partir da comensalidade com os anfitriões. Neste sentido, “comer no mesmo fogo”, surge como “a melhor metáfora do ideal de coesão e solidariedade no pensamento social Guarani” (Mello, 2006: 70-71).

A consangüinização pelo convívio, e particularmente pela proximidade e comensalidade, aparece também de forma acentuada no trabalho de Evaldo Mendes da Silva com os Mbyá e Nhandéva da tríplice fronteira. Tendo direcionado sua pesquisa para o espaço “entre as aldeias”, Silva observou que os grupos efêmeros que se fazia e desfaziam nos trajetos de deslocamentos por áreas urbanizadas passavam a tratar-se mutuamente como “parentes”. A partir de seus dados o autor investe na consubstancialização que se produz a partir da proximidade física e social, como meio desta produção de parentes.

A idéia central é que a proximidade física, em atitudes como andar ou permanecer na mesma aldeia por breves períodos, a solidariedade e a partilha dos mesmos alimentos (comensalidade), gerariam consubstancialidade, que é o que define o parentesco consangüíneo. Teríamos, grosso modo, uma gradação de parentesco onde os que caminham juntos ou vivem juntos na mesma aldeia, seriam parentes mais próximos, e os que estão fisicamente separados seriam parentes mais distantes (Silva, 2007: 90).

É possível se encontrar diversos paralelos entre estas abordagens e o sistema de atitudes que observei em campo. Um aspecto que, a meu ver, merece ênfase para se pensar as conexões entre consubstancialidade e comensalidade está no tratamento voltado a alguém que chega em visita a uma aldeia Mbyá, pois não se sabe ainda se é apropriado integrá-lo ao grupo de parentes. Certa vez, enquanto conversávamos sobre o tipo de alimento próprio dos Guarani que era consumido na aldeia Sambaqui, Florinda comentou que quando alguém chega na aldeia, mesmo se tratando de Guarani, lhe é servida a “comida dos juruá”, que consiste normalmente em arroz, feijão, ou macarrão, acompanhado de salada e carne, se eventualmente houver. À minha indagação sobre por que dar a comida de branco a um

Guarani, Florinda respondeu que *“não se sabe o que é que gosta de comer. Aí a gente não põe pra ele comer”*. Isso porque, para ela, *“em muitas aldeias já se come diferente, come só comida do branco, algum tem até nojo do Ixo<sup>37</sup>”*. Isso mostra que há um tratamento diferenciado com aquele que chega, pois, sabe-se, traz consigo outros costumes.

A chegada de uma pessoa ou grupo de pessoas em uma aldeia passava costumeiramente por uma entrevista com o cacique, a quem se justificava o porquê da visita e de quem se ouvia “a lei” que rege o convívio na aldeia. Só então os visitantes eram encaminhados para as casas dos parentes visitados. Estes parentes, dentro de suas condições, providenciariam as instalações para os visitantes. Todavia o mais comum era que os visitantes ficassem provisoriamente instalados em estruturas de uso coletivo, como cozinhas comunitárias e benfeitorias públicas, ou mesmo em habitações temporariamente desocupadas por pessoas que havia saído “de passeio” para outras aldeias. Eu mesmo tive a oportunidade de pernoitar em uma dessas casas provisoriamente desocupadas na aldeia Yakã Porã.

Caso o visitante desejasse fixar residência na aldeia visitada, deveria então se encarregar de construir sua própria residência, pois é esperado que em sua permanência ele próprio se encarregue de manter-se, tanto no que diz respeito à residência quanto ao próprio sustento. Este é um ponto que merece destaque, pois entre os Mbyá “ninguém vai ficar trabalhando para você”, como afirmou Roque. Compartilhar o alimento decorre necessariamente de compartilhar também o trabalho que trouxe a comida à mesa. Assim o visitante deve o quanto antes se integrar às atividades produtivas dos parentes ou anfitriões, seja auxiliando-os nas roças ou trabalhando em alguma atividade remunerada com que se possa comprar a comida que as mulheres da família se encarregarão de preparar. Em nenhuma ocasião constatei homens se ocupando com o preparo do alimento diário, salvo em ocasiões comemorativas, como aniversários. No aniversário da filha mais nova de Irineu, por exemplo, ele, acompanhado por seu filho e sobrinhos (que visitavam a aldeia) se encarregava pelo preparo do “churrasco”, escavando um buraco no chão, preparando ali o fogo e assando a carne em seguida. Ainda neste caso as mulheres participavam, se encarregando pelo tempero da carne e preparação dos acompanhamentos.

A participação do visitante não se resume apenas à alimentação, envolvendo seu engajamento em atividades importantes aos parentes que o recebem, como auxiliar na

---

<sup>37</sup> Trata-se da larva comestível de uma espécie de besouro, encontrada nas palmeiras. Florinda me explicou que eles costumam comer frita, cozida ou assada. O Ixo, segundo me disse Irineu, “é comida de Deus mesmo. Não tem agrotóxico, não tem veneno, não tem nada de ruim mesmo. (...) É branquinha assim porque não tem nem sangue”.

construção e reforma das casas, limpeza e manutenção da roça, coleta de lenha para as fogueiras ou para os fogões (que geralmente são à lenha), etc. Da parte da liderança local se espera ainda que o recém-instalado morador participe com ânimo das atividades que visam o bem-estar do grupo local. Tudo isto participa de um princípio fundamental à vida social Guarani: a reciprocidade. A pessoa que age apenas em favor de seus próprios interesses – isto é, nega a reciprocidade com seus parentes, tomando tudo para si sem nada dar em troca – é vista como uma pessoa egoísta, que “só pensa nela mesma”, e rapidamente contrai antipatias e conflitos no interior da aldeia.

Creio ser importante uma explanação mais demorada sobre este aspecto da circularidade, visto suas implicações sobre a sociabilidade de longo alcance que tratamos aqui.

A reciprocidade é assunto bastante difundido nos estudos dedicados à sociabilidade Guarani. Todavia a ênfase costuma recair sobre sua “dimensão positiva”, pautada pela dádiva, cuja expressão mais fluente envolve a troca de bens, pessoas e saberes. A concepção de uma prevalência “positiva” na rede de sociabilidade Guarani deve-se principalmente às elaborações de Meliá acerca da “economia da reciprocidade” (Meliá, 1990; Meliá e Temple, 2004). Com esta abordagem Meliá realizava um primeiro e importante movimento de oposição à imagem estereotipada produzida por seus antecessores, que faziam “do povo Guarani um eterno fugitivo, pessimista e desgraçado” (1990: 41). Sugerindo uma abordagem mais sociológica, Meliá passou a enfocar as redes de sociabilidade dos Guarani atuais, que efetivamente expressariam seu “modo de ser” através da reciprocidade.

Dados seus méritos, é importante problematizarmos a abordagem de Meliá sobre a economia da reciprocidade, uma vez que seu enfoque no valor estrutural da reciprocidade toma como anomalias as (não tão excepcionais) ocasiões em que ela não funciona, ou melhor, quando ela se inverte. Meliá até realiza uma análise do que denomina “reciprocidade negativa”, todavia esta surge na forma de “vingança”, que era praticada pelos Guarani históricos contra seus inimigos através da antropofagia: “La antropofagia está siempre relacionada por un lado con la *venganza*, y más precisamente con lo que nosotros hemos llamado la *reciprocidad negativa*, y por otro, con la *fiesta*, es decir la extensión y perfección de la reciprocidad positiva” (Meliá e Temple, 2004: 155).

Esta concepção de “positividade”, como mão única da reciprocidade proposta por Meliá, começa a ser questionada (ver Silva, 2007: 25-26), ao mesmo tempo em que o pólo negativo da reciprocidade passa a ser considerado nas análises de diversos temas (no xamanismo: Mello, 2006: 93-94 e Pissolato, 2006: 167; nas relações sociais: Pissolato, 2006:

165; 175-176; na economia e na política: Ciccarone, 2001: 115; na mobilidade: Silva, 2007: 152-153; no parentesco: Pissolato, 2006: 173).

O debate em torno da questão passa por diversos pontos de vista em contextos distintos, o que leva a abordagens variadas. Ciccarone, por exemplo, concebe que a reciprocidade negativa conduz à negação da reciprocidade; Mello enfatiza a reciprocidade negativa no contexto da feitiçaria; Silva e Pissolato não interpretam as falhas na reciprocidade em termos de reciprocidade negativa, embora destaquem as implicações sociológicas dessas falhas.

De minha parte assumo a postura sugerida por Mello, passando a referir-me como “reciprocidade negativa” àquela reação desfechada pela sociedade Mbyá em resposta às perturbações que surgem em seu interior. Entendo, portanto, que a negação da reciprocidade não se encerra em si mesma, mas provoca a resposta social em vários sentidos. Façamos por ora uma descrição limitada do fenômeno, que será retomado em outros temas no decorrer do trabalho.

O visitante que age de forma mesquinha com os parentes que o recebem, guardando somente para si o fruto de seu trabalho ou compartilhando muito menos do que poderia, torna-se gradativamente alvo de crítica dos parentes e vizinhos. A multiplicação das queixas sobre sua conduta pode obrigá-lo a buscar outros lugares, onde sua convivência não seja conflituosa.

De modo geral a má conduta social do visitante é reprovável e, não raro, pode levar à sua expulsão da aldeia. Outras vezes, a reprovação dos parentes ou do grupo co-residente na aldeia pode levar a pessoa a deslocar-se em busca de um lugar onde possa continuar com suas práticas sem ser molestado. O cacique Valdinei me deu um exemplo interessante, que envolvia as duas circunstâncias.

Em 2008 estivera em Cerco Grande um rapaz que não tinha nenhum parente próximo ali, todavia desejava morar na aldeia. O cacique consentiu, mas logo percebeu que ele “bebia demais”. Tentou conversar com ele e soube que o rapaz “tava fugindo de parente”. Contou-me que isso acontece com frequência, porque *“na verdade os outros pensam em causa da bebida, que não gostam dos parentes, algum pai ou mãe ou irmãos ou alguém que não toma bebida... aí eles aconselham (...) e aí ele não vai gostar. (...) Aí vai pra outro lugar que não tem parente. É assim”*. A saída para outra aldeia surge então como alternativa interessante, pois a distancia se torna uma forma de fuga à pressão familiar e aos conflitos. *“Alguém que tem os parentes, eles vão pegando no seu pé, porque os parentes querem que fique bem né? Prá não acontecer alguma coisa eles sempre falam assim, que não se pode tomar pinga, que*

*não se pode fazer coisa que não dá né. Agora esse sem parente, esse que é sozinho, ninguém vai dar conselho pra ele”.*

A solução alternativa adotada pelo rapaz caiu bem num primeiro momento, mas com o passar do tempo a pressão tomava nova forma, pois os Mbyá encaram o alcoolismo como uma doença preocupante e epidêmica. Assim, o problema antes enfrentado pela família passava então a ser enfrentado pela aldeia. Na posição de cacique, Valdinei encarnava a preocupação dos moradores de Cerco Grande, que vinham a ele se queixar do rapaz. Por fim ele acabou tendo que pedir para que o rapaz fosse embora da aldeia. *“Não adianta dizer que pode voltar à vontade, pois tem que respeitar as comunidades que moram aqui. Se ele ficar bebendo, tem que ficar aí dentro da casa dele, não adianta ir saindo incomodando as pessoas (...). Se ele incomodar não tem condições pra ficar aí”.*

No entanto nem sempre esta “fuga dos parentes” é mal-sucedida, pois o fugitivo (por assim dizer) pode encontrar uma aldeia em que suas práticas não sejam propriamente um problema. Como dissera Roque, “cada aldeia tem uma lei”. Em certa ocasião indaguei a Florinda sobre o paradeiro de um adolescente parente seu que algumas semanas antes estava residindo na aldeia Sambaqui. Fiquei sabendo que havia se mudado para outra aldeia fazia alguns dias. Quando quis saber sobre as motivações da mudança, Florinda me comentou que ele havia saído por vontade própria e, embora ela insistisse para que ele voltasse, o rapaz estava decidido a não retornar. *“Quer baile, quer beber, e aqui a gente não compra bebida. Aí o menino achou uma aldeia aonde é assim e aí ele foi pra lá. (...) Ele falou pra gente não procurar mais ele porque ele tá vivendo o que que ele queria. Tá vivendo a vida dele”.* Isso refletia bem o que ela havia me comentado sobre as conexões entre o “sistema” de cada aldeia e a conduta individual: “Sempre tem alguma aldeia que tem do jeito da pessoa”.

Esse “jeito da pessoa” é uma característica muito marcante da sociedade Mbyá, pois as inclinações pessoais são desde muito cedo valorizadas e respeitadas. Isso se mostra bastante evidente no trato que os adultos têm com as crianças. Não me recordo de uma só ocasião em que tenha visto os pais gritarem com seus filhos ou mesmo lhes darem ordens de forma impositiva. As crianças Mbyá, muito pelo contrário, são sempre objeto de muita atenção por parte dos mais velhos, sendo tratadas de forma carinhosa e interessada. Por diversas vezes pude observar os adultos conversando detidamente com crianças pequenas, e não foram poucas as vezes em que nossas conversas eram interrompidas quando uma criança de aproximava para falar-lhes algo. Também era comum vê-las acompanhando os pais em suas atividades rotineiras, como na produção artesanal. Em Cerco Grande nos divertíamos muito em ver as tentativas do filho mais velho de Valdinei em fabricar seus próprios

bichinhos em miniatura, tentando imitar seu pai<sup>38</sup>. As tentativas dos pequeninos em reproduzir qualquer coisa que os pais estivessem fazendo era, aliás, observada com grande atenção por quem estivesse por perto, despertando risos e estimulando comentários animados sobre seus progressos.

Além disso, as crianças sempre estavam presentes nas casas de reza, onde participavam das reuniões, danças, cantos e atividades rituais que se desenrolassem ao longo das cerimônias. Mesmo os bebês de colo eram levados pelas mães para a opy. Minha impressão é que desde a mais tenra idade a criança Mbyá entra em contato com as práticas sociais do grupo, como se delas nada devessem ocultar. Todavia, embora criadas com tamanha liberdade, as crianças Mbyá sempre se mostraram extremamente comportadas e respeitadas para com os mais velhos. Segundo o cacique Claudimir “é assim que vão aprendendo”, chamando atenção para o fato de que “a escola do Guarani é essa”. Com isso Claudimir referia-se não somente ao acompanhamento das práticas, mas ao conhecimento que os pais e membros da aldeia iam lhes transmitindo junto com elas. A escola para a vida social, na concepção Mbyá, é a própria vida social, da qual as crianças não se vêem excluídas.

Este é um princípio que vai se ampliando ao longo da vida, em que a experiência vivida em cada novo contexto, em cada esfera mais ampla da vida social, é complementada pelos conhecimentos que vai se adquirindo no caminho. Isso, ao que me parece, é o que permite aquilo que Pissolato chama de “desenvolvimento da capacidade individual de tomada de decisões”, o direito pleno de escolha de “onde se vai [ou não] e com quem se vai [a quem se deixa ou a qual relação se busca ou se quer evitar]” (Pissolato, 2006: 122).

A tônica recai, portanto, na construção e desenvolvimento da pessoa, em sua singularidade de experiências e trajetória. Algo que não pode ser obliterado por uma noção rígida do “sistema” guarani, uma vez que ele próprio é dinâmico e variável de aldeia para aldeia. Com isto não pretendo afirmar que o “sistema” guarani seja indefinido, mas que o realce em suas características é variável segundo as premissas que regem o modo de vivê-lo em cada aldeia.

Da excelente abordagem de Pissolato sobre a noção de pessoa guarani, onde, como ela mesma afirma, “os deslocamentos podem ser lidos através do enfoque das decisões

---

<sup>38</sup> Marcelo Larricq, que dispensou atenção especial ao processo de socialização das crianças Mbyá, aponta a imitação como um dos processos fundamentais do aprendizado das crianças (Larricq, 1993). O ensino escolar, da perspectiva de meus interlocutores, serve para “aprender a lei do branco”. É um mecanismo voltado a facilitar as relações com a sociedade envolvente, especialmente nas demandas com as agências que atuam no âmbito da aldeia, como a FUNAI e a FUNASA, ou ONGs.

personais” (idem: 135), creio ser importante destacar aqui alguns aspectos essenciais para pensarmos a mobilidade Mbyá.

Conforme destaca a autora, se por um lado as condutas pessoais detêm um “caráter de experiência não-determinável, que articula uma abertura ao evento, inscrita no espaço e no tempo, com a agência humana”, por outro lado “há uma expectativa quanto ao aprendizado, digamos, ao longo da vida, de modos de ‘bom’ comportamento”, conforme prescrito na cosmologia do grupo”. Pissolato chama a atenção ainda para um caráter dialógico das condutas, em que “é preciso lembrar que não só as disposições pessoais daquele cujas ações estão em foco são importantes; também as decisões dos que são postos em relação com ele nestas ações contam (Pissolato, 2006: 126-128).

Esta perspectiva traz ao primeiro plano não somente a questão das escolhas pessoais do indivíduo, mas os tipos de relação que se estabelecem a partir de suas escolhas. Dois horizontes distintos estão em jogo nestas escolhas: o fortalecimento da condição de vivente, pautado por um viver divinamente orientado e pelo bom comportamento social, que levam à produção de saúde e prolongamento da própria vida; a perda da humanidade e a interrupção da vida, decorrentes de uma vida orientada por maus entendimentos e pela má conduta, que resultaria na doença e morte.

Toda a preocupação que gravita em torno destes dois horizontes possíveis da condição humana movimenta uma complexa máquina social direcionada aos cuidados com a saúde e com a vida, cuja expressão mais direta está nas práticas xamânicas.

O grau de investimento sobre estas práticas dá forma às funções de especialistas, isto é, à atividade daqueles que disponibilizam mais regularmente e de maneira mais elaborada para os demais suas capacidades. Trate-se de rezadores, cantores, curadores. Sua função é fundamentalmente a de proteção ou a de cura-prevenção no sentido mais amplo que tenho sugerido para a abordagem da saúde enquanto tema central da vida dos Mbyá (Pissolato, 2006: 322).

O capítulo seguinte visa uma abordagem particular sobre o xamanismo e suas conexões com a mobilidade Mbyá, destacando o tipo singular de circularidade que ele produz. Como observa Pissolato e vários outros autores, o xamanismo não pode ser apreendido fora das demais esferas da organização social Mbyá, em grande parte devido a sua influência estruturante sobre todas elas.



### CAPÍTULO 3: OS CUIDADOS COM A VIDA

Desde Nimuendaju e Cadogan o assunto da religião e seus pressupostos cosmológicos vêm sendo tema central de investigações e discussões na tradição dos estudos etnológicos guarani. Como já observado anteriormente, o efeito gravitacional deste tema tem sido tamanho que praticamente deixa em segundo plano o estudo aprofundado das demais estruturas. Por outro lado, a cosmologia tem também seu lugar de destaque nos estudos amazônicos, surgindo ali como base dos princípios sociológicos que organizam a sociedade, como o parentesco, a política, a economia e outros (Pereira, 1999: 182).

Como observado na introdução deste trabalho, me faltam instrumentos para uma abordagem mais aprofundada sobre a religião Mbyá. As informações a seguir constituem, portanto, uma tentativa de trazer ao conjunto deste estudo alguns aspectos do xamanismo que surgiram com ênfase na investigação da mobilidade, seja pelos depoimentos de meus informantes ou pela observação e participação em algumas das atividades religiosas apresentadas aqui. Trata-se do melhor esforço possível dentro de um espaço de tempo muito curto.

O xamanismo emerge no contexto da mobilidade Mbyá como elemento central do deslocamento em busca do cuidado e proteção da vida. A ameaça da doença surge em termos de uma “doença espiritual” – a “doença do índio”, como costumam dizer – cuja manifestação corporal é decorrente de um mal que se instala na alma da pessoa e começa a enfraquecê-la. A procura dos serviços de um pajé é o meio mais comum de combatê-la, é sua terapêutica<sup>39</sup>. Enquanto a ascese, o investimento rigoroso das práticas religiosas e na vida regrada, é profilática; é um cuidado com a alma que evita a instalação da doença no corpo.

Este cuidado com a alma está intimamente associado ao poder de escolha da pessoa Mbyá. Isto porque, se por um lado é de pleno direito do indivíduo escolher que caminhos seguir ao longo da vida, por outro suas escolhas trazem consequências, dando margem a determinadas relações e práticas sociais que podem aproximá-lo dos limites da existência, resultando na produção de saúde ou na suscetibilidade às doenças.

---

<sup>39</sup> A “doença do branco”, por sua vez, envolve estados patológicos diferenciados, com uma sintomática bem distinta daquela resultante de um mal espiritual. O tratamento preferencial nestes casos é biomédico, com a busca por tratamento em hospitais e postos de saúde.

A atenção que os Mbyá dedicam aos estados da alma, me parece, encontram um interessante paralelo nas considerações de Michel Foucault (1985: 45-73) sobre “o cuidado de si”, manifestação mais imediata e difundida no mundo helenístico daquilo que a filosofia grega afirmava ser a “arte da existência”.

Diferenças naturalmente devem ser consideradas. Em sua obra o filósofo francês dedicava sua atenção à genealogia do sujeito moderno, às relações de saber/poder, às formas de produção do conhecimento e, nesta obra em especial, ao controle moral dos prazeres. Mas muito do que diz o autor pode nos ser útil para pensarmos a relevância dos cuidados com a vida nas sociedades ameríndias e, principalmente, na sociedade Mbyá, onde Pissolato afirma existir toda uma “filosofia mbya da existência” (Pissolato, 2006: 19).

Segundo Foucault, o cuidado de si é um fenômeno de grande envergadura na história grega, que parte do pressuposto de que para se atingir a arte da existência é preciso antes “ter cuidados consigo”, pois, como enfatizavam os filósofos gregos, “é na medida em que se é livre e racional – e livre de ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio”. Tal preceito tornou-se imperativo em diversas doutrinas, ganhando a forma de atitude, maneiras de comportamento, procedimentos e práticas, que gradativamente iam sendo desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas. Surgia aí uma prática social, dando lugar a relações intersubjetivas, trocas e comunicações, instituições. Emergia com isto um determinado modo de conhecimento e a elaboração de um saber.

E é sobre a alma que os filósofos teriam situado o eixo do cuidado de si. Apuleu observara que “todos os homens têm o desejo de levar a melhor vida, sabem todos que não existe outro órgão da vida que não a alma”. Esta, em perfeita correlação com a dicotomia ocidental corpo/alma, realizava intercâmbios de estados com o corpo. Domínios separados, mas não desvinculados, corpo e alma produziam em torno de sua interação aproximações e noções que deveriam “servir como guia comum à medicina do corpo e à terapêutica da alma”. Posicionavam assim, lado a lado, filosofia e medicina, “tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria”.

Desta forma constituía-se em torno do cuidado de si um “serviço de alma”, envolvendo toda uma atividade de orientação moral encabeçada pelos filósofos, embora não se limitasse somente a eles.

O cuidado de si implicava, portanto, não em uma atividade solitária, mas em “uma verdadeira prática social”, em que cabia àqueles mais avançados a tarefa de auxiliar os demais. Estes, em suas práticas do cuidado consigo mesmos, deveriam receber de bom grado

a ajuda dos outros. Foucault observa que esta prática não se restringia aos ambientes educacionais, “ela encontrava, facilmente, seu apoio em todo o feixe das relações habituais de parentesco, de amizade ou de obrigação”. Com isto o cuidado de si fortalecia também as relações que já existiam, concebendo-lhes mais vigor. Como o próprio autor comenta, “o cuidado de si – ou os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos – aparece então como uma intensificação das relações sociais” (idem: 59).

A meu ver este é um ponto chave para pensarmos o lugar do xamanismo na organização social guarani, pois que a busca incessante por melhores condições existenciais e pela cura dos males da alma movimentava de forma intensa a vida social Mbyá ao longo de seu território.

O mais notável destes deslocamentos atuais fica por conta das grandes cerimônias de nomeação e cura, onde pode-se constatar o deslocamento de grandes contingentes de pessoas em direção a aldeias específicas, onde acontecem tais eventos. Seus dirigentes, os pajés ou *Karaís*, são por excelência os detentores das capacidades de cura e do conhecimento necessário para os cuidados com a alma. São os mediadores entre as instâncias sociológicas e cosmológicas da sociedade Mbyá, responsáveis pelo surgimento da pessoa humana, através da nomeação das almas das crianças, e da permanência destas almas na terra, a partir da orientação moral e da luta contra as forças terrenas que tentam empurrá-las para fora da sociedade. Não se concebe entre os Mbyá uma pessoa que perdure nesta terra sem os cuidados de um pajé ou sem as práticas cotidianas da reza.

O *locus* destas práticas é a casa de reza, a *opy*, presente em todas as aldeias por onde passei. Pode-se até permanecer por um certo período longe da casa de reza, mas, como me comentou Genésio Gonçalves, a pessoa “sente que falta algo na vida, sente saudade de entrar na opy e rezar”.

A compreensão da extensão destes domínios na vida social Mbyá e das razões que impulsionam as pessoas a se deslocarem em busca do que lhes é sagrado, encontram-se bastante evidentes na observação de uma dessas cerimônias, dada a sua dimensão totalizante. A seguir apresento uma descrição da cerimônia da erva-mate, onde pude presenciar o vigor de tais manifestações, buscando em seguida abordar os temas que surgiram em seu decorrer. Espero que esta abordagem, assim de forma sintética, permita ao leitor observar o conjunto das relações sociais que permeiam tanto o evento em si quanto a vida social Mbyá em geral.

### 3.1. Rituais de nomeação e cura: A cerimônia da erva-mate na aldeia Pirai.

Certa vez, enquanto seguíamos de carro para a aldeia Yakã Porã, Genésio explicou-me que o calendário religioso e agrícola dos Mbyá se orientava a partir de um abrir e fechar das portas celestes, que se traduzia em períodos onde os deuses se dispunham a ouvir os homens e a eles enviar suas palavras sagradas.

Assim, é mais ou menos entre o fim de agosto e início de setembro que as portas de *Yvy marã ey* começam a se abrir. Iniciam aí os primeiros sinais do retorno do sol, quando sua curva ao longo do céu é menos acentuada, deslocando-se gradualmente para o zênite. É uma época proveitosa para o plantio, pois as sementes já começam a geminar e o risco das geadas é menor. Este momento inaugura também a época dos grandes cerimoniais de celebração e agradecimento pela presença dos alimentos sagrados, como a erva-mate (*ka'a*), o mel (*ei*) e o milho guarani (*avaxi ete*). Com as portas abertas, *Nhanderu* (nosso pai) e seu panteão de deuses podem ouvir os agradecimentos e preces dos humanos para que estes alimentos permaneçam sempre presentes nas aldeias, fortalecendo os corpos e as almas guarani. Nestas cerimônias sabe-se que os deuses não só ouvem, mas também falam aos humanos. E em suas palavras enviam novas almas para os Guarani sendo, portanto, o momento para fazerem estas novas almas-palavras “assentarem” nas crianças, tornando-se seus nomes. Por esta razão estas cerimônias são também cerimônias de nomeação das crianças.

Tema bastante comum na etnologia guarani, o surgimento de uma nova pessoa não se deve à concepção desta a partir do ato sexual, mas ao envio de sua alma pelos deuses. Nos primeiros anos de vida da criança esta alma de origem divina, *nhe'ẽ*, é fracamente ligada ao corpo terreno, podendo facilmente abandoná-lo se não encontrar nesta existência a alegria de que desfrutava no plano cósmico. Será somente a partir de sua nomeação, quando o pajé ouve seu nome e incorpora-o à sociedade dos humanos, é que esta alma fortalecerá sua permanência na terra. Há ainda uma parte terrena ligada a esta alma. Este princípio anímico é o que sustenta o corpo em sua forma, permitindo que a alma divina se desloque do corpo sem que este pereça de imediato. Segundo me explicaram Juliana Kretxú e Florinda, esta parte terrena que acompanha a alma pode ser vista na sombra da pessoa. Florinda afirma se tratar daquela parte central e mais escura da sombra. Juliana observa a existência de até sete gradações de tons na sombra, situando também naquela mais escura a referida parte corpórea da alma.

Em descompasso com a noção em outros contextos, onde vigora a concepção de uma dualidade da alma<sup>40</sup>, os poucos Mbyá que se dispuseram a falar comigo sobre o assunto consideravam se tratar de uma única alma, que é a divina. Esta parte ligada à sombra é uma espécie de espectro da pessoa, o qual, após sua morte, se desprenderá do corpo e vagará pela terra, tornando-se *angue*, um espírito *post-mortem*, enquanto *nhe'ẽ* retornará para sua morada celeste.

Embora eu não tenha realizado uma investigação sobre as províncias cosmológicas de onde são enviados os nomes, é importante destacar que os nomes se repetem. Há um número limitado de nomes Mbyá, proporcional ao número de deuses nominadores. Autoras como Mello e Ladeira consideram a existência de correções entre esses nomes e os desígnios tanto da pessoa quanto do coletivo em que está inserida<sup>41</sup>.

Passemos então a uma descrição do ato cerimonial onde ocorre tanto a introdução da pessoa na sociedade Mbyá, a partir do batismo das crianças, quanto a manutenção de sua existência, por meio das curas, rezas e ensinamentos.

Em fins de agosto de 2010 a comunidade da aldeia Pirai preparava-se para sua primeira cerimônia da erva-mate. O cacique Ronaldo da Silva havia me convidado para o evento, ressaltando que a cerimônia contaria com a distinta presença do *xeramoĩ*<sup>42</sup> José Fernandes Soares – um poderoso pajé, avô de sua esposa e, portanto, também seu avô –, que viria da aldeia Jaraguá, em São Paulo, especialmente para conduzir aquela cerimônia inaugural.

Após um adiamento ocorrido em função da indisponibilidade do pajé José Fernandes em fins de agosto, a cerimônia ocorreu nos dias 11 e 12 de setembro, contando com a presença de um grupo familiar de dez pessoas que viera de Jaraguá acompanhando o pajé. Além deles vieram pessoas de diversas aldeias de Santa Catarina.

Descrevo a seguir uma seqüência de eventos que, espero, trará ao leitor uma visão geral sobre como se desdobra uma cerimônia destas. Esta descrição resulta de uma observação participante que se iniciou no dia anterior ao início da cerimônia e seguiu todo o

<sup>40</sup> Esta seria a noção vigente entre os Apapocuva (Nimuendaju, 1987), os Mbyá do Guairá (Cadogan, 1992), os Chiripá e Mbyá do sul do Brasil (Mello, 2006), os Mbyá e Nhandéva da tríplice fronteira (Silva, 2007), os Mbyá do Espírito Santo (Cicarone, 2001).

<sup>41</sup> Para Mello (2006: 157-158) o nome pode interferir na personalidade e na trajetória de seu detentor. Enquanto que para Ladeira (2007: 120) esta interferência se dá não em nível individual e sim no plano coletivo de um tekoá, de forma que a morfologia de uma aldeia se constitui a partir da totalidade de nomes dos seus moradores.

<sup>42</sup> Segundo o professor indígena Darci da Silva, *xeramoĩ* é uma forma respeitosa de se referir aos xamãs ou às pessoas mais velhas. Significa “nosso mais sábio” ou “nosso mais velho”. A expressão deriva da junção entre o marcador conjugal da primeira pessoa do plural (*xe*) e a palavra “avô” (*-amoĩ*). Perguntei-lhe então como eu, que não sou guarani, deveria me referir a ele com o mesmo respeito. Neste caso deve-se chamá-lo de *xamoĩ*.

curso de sua duração. Nesta ocasião eu e minha companheira Mônica tivemos a agradável surpresa de recebermos nossos nomes guarani.

### *Os preparativos*

No dia anterior à cerimônia foram necessários alguns preparativos e organização das tarefas essenciais ao bom funcionamento do evento. Os homens dividiram-se em grupos que se encarregaram de extrair a erva-mate sagrada (*ka'a nhemoinge*)<sup>43</sup> e as cabaças que lhes serviriam de recipiente, além de extraírem lenha suficiente para manter a fogueira acesa durante os dias da cerimônia. As mulheres formaram grupos responsáveis pela limpeza da *opy* e preparação dos alimentos servidos aos participantes.

### *O trabalho dos homens*

No primeiro dia da cerimônia coube aos homens se encarregarem das tarefas rituais, que se iniciaram durante a manhã. A erva-mate coletada era separada em pequenos feixes amarrados com cipós que em seguida eram sapecados em uma fogueira no pátio da *opy*. Cada homem ou menino ficava com um feixe. Os homens casados preparavam um feixe para si, um para sua esposa e um para cada um dos filhos que tivesse<sup>44</sup>.

Após este preparativo, o cacique convocou as mulheres a entrarem na *opy* e os homens a se organizarem em fila diante da entrada, lançando, cada um, o feixe (ou feixes) de erva-mate sobre um dos ombros. Neste momento já se podia ouvir uma melodia abafada emanando do interior da casa de reza.

Ao entrarem na *opy* os homens passaram pela primeira ala do recinto, onde mulheres, crianças e idosos se encontravam sentados em cobertores estendidos sobre o chão batido. Esta ala equivale à primeira metade da casa de reza, do ponto de vista de quem entra nela. Embora a casa de reza não disponha uma divisória entre esta e a segunda ala os bancos são colocados de forma a marcar esta divisão, que será respeitada ao longo de toda a cerimônia. Minhas observações dos rituais na *opy* desta e de outras aldeias me levaram a crer que tal divisão é

---

<sup>43</sup> A erva-mate foi coletada no sopé do Monte Crista, próximo à aldeia Yakã Porã. Trata-se do único local nas redondezas onde se poderia encontrar a planta em abundância.

<sup>44</sup> Neste grupo estão apenas os bebês, os filhos pequenos demais para executar os procedimentos rituais e as filhas solteiras. Os garotos capazes de participar dos rituais encarregavam-se de sua própria erva-mate.

comum nas casas de reza, indiferente do tamanho que tenham. Convém, portanto, um maior detalhamento a este respeito.

Do ponto de vista de quem está no interior da *opy* esta primeira ala, onde se inclui a porta de entrada, equivale ao ambiente da assistência ou fundos, de onde se pode observar ou participar indiretamente das atividades que se realizam na segunda ala, que vem a ser a frente do recinto. Nesta ala dos fundos a assistência dispõe de um fogo de chão onde se aquecem, fervem a água do chimarrão e acendem os *petynguás*. Para participarem nos cantos, danças ou para manusearem os instrumentos rituais, as mulheres se levantam e se dirigem para a ala da frente. Nesta ala as pessoas se sentam em bancos laterais e naqueles transversais que a separam dos fundos, produzindo uma divisória em formato de “U” voltada para a parede frontal da *opy*. Encostados nesta parede, pendurados ou dispostos em prateleiras existentes nela geralmente estão os instrumentos rituais dos guarani Mbyá: o *mbaraka*, que é um violão com cinco cordas<sup>45</sup>; o *rave*, que é uma espécie de rabeca; os chocalhos, chamados de *mbaraka mirim*; os *takuapus*, taquaras de percussão utilizadas pelas mulheres durante as danças; por fim o *popygua*, que constitui-se por dois pequenos bastões presos entre si por uma corda que é amarrada na extremidade de cada um deles. Dentre estes instrumentos, o *popygua* é o único ao qual não se pode atribuir uma finalidade essencialmente musical, já que seu manuseio pelo pajé durante o ritual parece visar a indicação de algo ou alguém, como que demonstrando ou designando-o durante as rezas.

Os músicos ficam posicionados sempre juntos, sentados nos bancos de uma das laterais, revezando-se entre si de acordo com outras tarefas que precisem desempenhar ao longo dos rituais ou apenas para descansar após horas de execução ininterrupta das músicas. Desde jovens, homens e mulheres Mbyá começam a praticar as atividades musicais, tanto pela manipulação dos instrumentos quanto pela prática dos cantos. Assim, não é raro se ouvir adolescentes manipulando com destreza instrumentos de maior complexidade musical como o *rave*, que produz uma melodia solista sobre a base do *mbaraká*. No que diz respeito aos instrumentos, somente os *takuapus* são utilizados pelas mulheres e unicamente por elas.

Finalmente, a parte central da ala da frente é o palco propriamente dito, onde a prática ritual se desenrola ao longo da cerimônia. É dali que o pajé, o cacique, ou qualquer outro orador irá se dirigir a todos os presentes no recinto. Em seu centro serão realizadas as curas, as rezas, as danças e discursos.

---

<sup>45</sup> É extraída a sexta corda do violão comum (E), sendo mantida a afinação padrão para as demais cordas (E, B, G, D, A).

Voltando à cerimônia da erva-mate, após cruzarem a ala dos fundos os homens enfileirados se dirigiram ao canto direito da ala frontal, onde o pajé os aguardava empunhando seu *popyguá*. Ali cada um deles amarrava os feixes de mate que trazia consigo nos varais que ocupavam as paredes da esquerda e da frente inteiramente. Os feixes iam sendo colocados ordenadamente no sentido anti-horário e assim que cada um terminava de pendurar seus feixes cumprimentava o pajé e se dirigia para algum dos bancos. Assim que os varais da esquerda e da frente foram totalmente ocupados com as folhas de erva-mate os músicos e o coral de mulheres, que vinha executando seus cantos e pontuando o ritmo com seus *takuapus* desde a entrada dos homens, encerraram a melodia; os instrumentos menores (*rave* e *mbaraka mirim*) foram pendurados nos varais, em meio aos feixes da erva-mate.

Tomou curso então a defumação das folhas. As mulheres acendiam e entregavam os *petynguás* aos homens que, acompanhando o mesmo sentido anti-horário, iam um após o outro soprando a fumaça de seus cachimbos sobre os feixes pendurados. Este era um processo lento e silencioso. A forma cuidadosa com que os homens enfumaçavam as folhas, a expressão introspectiva de cada um, o silêncio que se observava até entre as crianças; tudo fazia transparecer a dimensão solene daquele momento, que parecia remeter todos os presentes a um profundo estado de concentração.

Ao final os músicos tomaram de seus instrumentos, reiniciando as melodias. Os homens formaram um círculo no centro da ala e giraram no mesmo sentido anti-horário até que alguém saísse do movimento circular encabeçando o grupo em direção à porta; encerrava-se ali a primeira parte do trabalho dos homens e o almoço aguardava a todos na cozinha comunitária da aldeia.

Pouco antes do anoitecer o som dos ensaios musicais no interior da *opy* ecoavam pela aldeia, convocando as pessoas para a retomada da cerimônia. Rapidamente uma fila de mulheres se formou diante da entrada da casa de reza e avançou por ela. Seguiu-se a ela a fila dos homens.

No interior da *opy* os homens novamente se dirigiram para a ala frontal, circundando-a no mesmo sentido anti-horário até formarem um círculo. Todos cantavam e dançavam, alguns manuseavam seus chocalhos. Ao fundo da ala as mulheres haviam se reunido lado a lado em duas colunas voltadas para o círculo; cantavam e batiam compassadamente seus *takuapus* no chão. Os cânticos eram entoados com tamanho vigor que ao se combinarem com as danças e com o ritmo intenso dos instrumentos produzia uma vibração quase irresistível para os sentidos pouco treinados de um *juruá*.



Terminados os cantos, os participantes se acomodaram em seus lugares e o silêncio pairou à nossa volta. Um banco foi então posicionado no centro da ala. Com seu cachimbo à mão o pajé passou a defumar os feixes de erva-mate, enquanto uma criança pequena era posicionada e preparada no banco, de forma que ficasse voltada para a parede frontal. (aquela, como muitas outras crianças da aldeia, estava doente). Em meio às rezas que proferia enquanto circulava em torno da criança o pajé passou a soprar a fumaça do cachimbo sobre ele, iniciando por sua cabeça. Em seguida a fumaça foi soprada diversas vezes sobre o peito e as costas nus da criança. A partir daí o pajé começou a succionar com a boca alguns locais nas costas e peito da criança. A cada sucção o pajé se voltava para a parede e cuspiam ao chão algo que parecia ter extraído da criança. Espargindo mais fumaça no pequeno corpo infantil o pajé retomava o processo, desta vez com maior precisão: agora soprava em pontos específicos do corpo e, após enfumaçar o local escolhido, movia as mãos à sua volta, como que movimentando para um só ponto algo até então espalhado pelo diminuto corpo. Neste ponto, onde reunira aquilo que somente ele era capaz de ver, encostava a boca e sugava com maior força ainda, engasgando, tossindo e forçosamente cuspiam ao chão aquilo que já parecia estar lhe sufocando. No mais profundo destes procedimentos, arquejante, o pajé abaixou-se diante da parede, levou as mãos à boca e vomitou definitivamente o que quer que tenha sugado daquela criança. Levantou-se, permanecendo alguns instantes voltado para a parede com a respiração ainda ofegante. Após se recobrar, virou-se para a assistência erguendo o punho fechado de uma das mãos enquanto, com a outra, acenou para que os pais do menino se aproximassem. Espalmou a mão, apresentado a eles o objeto que havia extraído da criança. Os pais examinaram o objeto com os olhos e se entreolharam, acenando com a cabeça em seu aparente alívio. O pajé tomou então de seu *petynguá* e soprou uma cortina de fumaça sobre a palma da mão, como que atirando o objeto para longe, na direção da porta da *opy*. Os pais retornaram à assistência com seu filho e o banco foi retirado do centro da ala.

Tomando nas mãos um chocalho o pajé impôs ritmo a uma nova melodia, sendo acompanhado pelos músicos e pelos cantos de homens e mulheres, que já se organizavam nos mesmos moldes anteriormente observados, isto é, os homens dançando em círculo - desta vez com o pajé ao centro – e as mulheres em colunas ao fundo da ala. Em meio ao canto e dança a defumação dos feixes de mate foi retomada, desta vez com a participação tanto dos homens como de algumas mulheres. A fumaça dos cachimbos enchia o ambiente com uma névoa que obscurecia a visão; torvelinhos brancos rodopiavam acima de nós, surgindo e desaparecendo com a mesma rapidez em meio ao brilho incerto das lâmpadas. Por alguns instantes me

pareceu formidável a dimensão mística que os Guaraní atribuem à bruma, a fumaça celeste que liga os mundos terreno e divino, que aproxima os homens dos deuses.

Uma nova formação se construiu em seguida, com os homens se distribuindo em colunas à frente das colunas de mulheres. Junto à parede frontal e voltado para eles o violeiro tocava o *mbaraká* apaixonadamente. Sua voz destacava-se, estimulando o coro de vozes que o seguia. O ritmo das músicas foi se tornando mais acelerado, até que sua dinâmica se transferiu para as danças e os participantes, de colunas passaram a formar dois semicírculos separados por gênero, trocando os passos do bailado por pulos que aceleravam a movimentação dos grupos de um lado para o outro.

Com o encerramento das danças ouve um breve intervalo, em que homens e mulheres abandonavam a casa de reza em grupos separados para irem ao banheiro e retornarem em seguida. Com o retorno dos grupos o pajé dirigiu-se ao centro da ala frontal, acompanhado por seus auxiliares<sup>46</sup>. Pouco a pouco as mães com seus filhos de colo iam se dirigindo à frente e alinhando-se uma ao lado da outra, formando um arco aberto em torno do pajé<sup>47</sup>. Munidos com seus *petynguás*, os dois auxiliares passaram a soprar a fumaça dos cachimbos sobre as mães e suas crianças. Seguindo em sentido anti-horário, cada um deles chegava à mãe, enfumaçava-lhe a cabeça e em seguida enfumaçava a cabeça da criança, partindo para a mãe e filho seguintes. Ao centro o pajé proferia suas rezas em frases cantadas; mantinha os olhos fechados e apertados, cabeça voltada para cima. Em seguida se aproximou da primeira criança e, soprando-lhe a fumaça do cachimbo sobre a pequena cabeça, olhou-a com ternura e pronunciou seu nome pela primeira vez, em alto e bom som. Desta mesma forma seguiu nomeando as crianças, uma a uma, até que todas tivessem recebido seus nomes.

Com o encerramento das nomeações o cacique Ronaldo discursou sobre a importância daquela cerimônia, convidando em seguida alguns dos presentes para que se dirigissem à frente e expressassem suas impressões sobre a cerimônia. Algumas pessoas levantavam-se para agradecer a oportunidade por poderem estar ali, outros compartilhavam a surpresa de participar de um evento como aquele pela primeira vez, enquanto algumas falas soavam mais graves e solenes; este foi o caso das mulheres pajé ali presentes, como a dona Arminda, que liderava espiritualmente a aldeia Conquista, e a dona Marta, que era a pajé de Piraí.

---

<sup>46</sup> Os dois principais auxiliares do pajé José Fernandes eram também seus netos. Comentava-se entre os presentes que os dois irmãos seguem o caminho do avô e poderão se tornar grandes pajés. Além destes, o pajé contava com outros auxiliares, incluindo uma de suas filhas.

<sup>47</sup> Uma das crianças estava aos cuidados do pai ao invés da mãe. Meus informantes explicaram que isto é permitido nas ocasiões em que a própria mãe não tem condições de segurar o filho.

Após os discursos se iniciou a dança dos *xondáro*, o que significava um fechamento dos trabalhos naquela noite. Era plena madrugada quando deixamos a *opy*; dava-se por encerrado o primeiro dia da cerimônia do mate.

### *O trabalho das mulheres*

No dia seguinte, à semelhança do trabalho realizado pelos homens, o trabalho das mulheres se iniciou bem antes da cerimônia começar. Se no dia anterior haviam os homens se encarregado de sapear e defumar a erva-mate, agora era trabalho das mulheres moerem toda a erva para que fosse distribuída durante a cerimônia. No interior da própria *opy* as mulheres se revezavam nesta tarefa, que era realizada com o uso de um pilão rústico.

A melodia emanando do interior da casa de reza anunciava o recomeço da cerimônia. Logo uma fila de mulheres e meninas havia se formado diante da *opy* e o cacique circulava entre elas, distribuindo as pequenas cabaças vazias. Os homens já haviam se acomodado no interior da casa de reza quando a fila de mulheres lentamente começou a entrar. Dirigiam-se então ao centro da ala frontal, onde Tatipã, filha e também auxiliar xamânica do pajé José Fernandes, as aguardava com uma bacia cheia da erva-mate moída. Uma por uma as mulheres entregavam a Tatipã às cabaças vazias, que eram então preenchidas com a erva-mate e devolvidas a elas. Em seguida dirigiam-se a uma prateleira afixada na parede frontal da *opy* e ali depositavam as cabaças. Não retornavam aos seus lugares, permanecendo circulando em torno do pajé e do violeiro, que dirigiam o canto do centro da ala. Realizavam em torno dos dirigentes o mesmo movimento anti-horário realizado pelos homens no dia anterior. Com o término da música retornaram a seus lugares e um banco foi trazido para o centro da ala.

Uma senhora de idade já bastante avançada foi conduzida ao banco e despida da cintura para cima, enquanto o pajé e seus auxiliares espargiam a fumaça de seus *petynguás* sobre as pequenas cabaças de erva-mate. Inicialmente foram os auxiliares que se aproximaram da anciã e lhe enfumaçaram a cabeça, peito e costas. Em seguida o pajé soprou a fumaça sobre ela, passando em seguida a “movimentar” a doença de seu corpo com as mãos e a sugá-la para fora. O trabalho com a senhora não se encerrou com uma materialização da doença, como pude observar no tratamento da criança. O banco foi mantido em seu lugar e, enquanto alguns homens, mulheres e rapazes se dirigiam até as cabaças de erva-mate para defumá-las com seus cachimbos, um rapaz foi assentado no banco. Além dos auxiliares do pajé, algumas das pessoas que haviam se levantado para defumar a erva-mate também trataram de

enfumaçar o tronco desnudo do rapaz. Por fim o próprio pajé passou a tratá-lo, procedendo de forma semelhante ao que fizera à velha senhora momentos antes.

As duas curas sucessivas se caracterizaram por um processo prolongado em que o *xamói* José Fernandes se submetera a uma intensa seqüência de procedimentos rituais que, me pareceu, havia lhe absorvido uma enorme quantidade de energia. Apesar disto o pajé se dirigiu à frente para proferir ainda um discurso intenso, vez ou outra entrecortado por um “*anheté*” (“é verdade...”) proferido por alguém da assistência<sup>48</sup>. Com o encerramento de seu discurso as atividades foram temporariamente encerradas para o almoço.

No início da tarde um grupo de jovens já se juntara à frente da casa de reza para cantar e dançar. Não tardou até que as pessoas formassem as filas para ingressar na *opy*. Com a retomada da cerimônia, homens e mulheres voltaram a defumar as cabaças de erva-mate e novamente o banco foi posicionado ao centro da ala frontal da *opy*. Desta vez o ritual de cura atendeu a uma adolescente e os procedimentos foram praticamente os mesmos observados na manhã, com a diferença de haver exposição do objeto removido do corpo da moça.

Em seguida o pajé tomou do *mbaraká* em suas mãos, virou seu braço para cima e trouxe-o para junto do peito como se quisesse abraçá-lo. Imediatamente desatou a tocar e a cantar uma melodia que foi seguida pelos músicos e dançarinos. Um círculo de homens e mulheres rapidamente se formou em seu redor e agora giravam e faziam coro para seu canto-reza. Uma série de cantos foram assim conduzidos até que uma mulher juntou-se ao grupo trazendo uma criança ao colo. Tratava-se da mesma criança que o pajé havia tratado no dia anterior. O pajé aproximou-se, sua fala tornou-se diferente, suplicante. Passou uma das mãos sobre a cabeça do menino e, tomando de um petyngué que lhe foi entregue, soprou a fumaça sobre sua cabeça e tronco enquanto proferia suas preces. Retomou com o violão, desta vez cantando mais apaixonadamente ainda, o fazia junto da criança, suas palavras saíam embargadas, estava visivelmente emocionado. Esta intensa reza me pareceu encerrar o ritual de cura que vinha permeando a cerimônia desde seu início.

Houve um curto intervalo em que o pajé conversou brevemente com o cacique e este com algumas pessoas que o auxiliavam na organização da cerimônia. Uma dessas pessoas,

---

<sup>48</sup> Segundo meus informantes esta expressão denota o respeito da assistência pelo orador, não significando necessariamente que haja plena aceitação do que está sendo dito. De fato, em certa ocasião, tive a oportunidade de presenciar um discurso muito mal recebido pela assistência que, apesar do incômodo evidente que o assunto abordado havia causado, não deixara de intercalá-la com o habitual “*anheté*”. Momentos depois muitos dos presentes concordaram que a oradora havia sido muito infeliz no assunto que escolhera transmitir-lhes e que ficaram realmente incomodados. No entanto todos deixaram claro que, embora o assunto fosse extremamente indigesto e inapropriado para a ocasião, não deixava de ser uma verdade; uma “dura verdade”, disseram-me alguns. Tratava-se da infidelidade conjugal.

Darci da Silva, que também vinha me ajudando na compreensão da cerimônia, aproximou-se de mim e da Monica e pediu que nos levantássemos e fôssemos até o centro da ala. O pajé José Fernandes iria nos batizar.

Surpresos e um tanto desconcertados, nos levantamos e acompanhamos Darci para a área do cerimonial, onde ele nos posicionou de frente para a parede frontal da opy e para o pajé. Rapidamente se afastou e, após uma breve busca entre as pessoas que estavam nos bancos laterais, voltou com dois rapazes e duas moças que escolhera para serem nossos “padrinhos” de batismo. Formando uma coluna voltada para a parede frontal, estávamos, lado a lado, a madrinha da Mônica, a Mônica, seu padrinho, meu padrinho, eu, e minha madrinha. Por um momento o pajé permaneceu voltado para a parede. Sussurrava e soprava fumaça sobre as pequenas cabaças de mate. Em seguida se voltou para mim e, como que imprecando através de palavras-cantos, proferiu o meu nome. Voltou-se para a Mônica e, de forma semelhante, falou o nome dela.

O mbaraká soou, nossos padrinhos seguraram em nossas mãos e, assim que nos demos conta, a maioria dos jovens e adolescentes havia ido para junto de nós e uma dança de ritmo acelerado se pôs em curso. Os dançarinos passaram a entoar um canto alegre, enquanto formávamos um círculo. Era a primeira vez que dançávamos naquela noite e aquela dança, em especial, era diferente do que havíamos experimentado até então. Saltava-se com os dois pés um pouco para a direita de cada vez, conferindo movimento ao círculo ao mesmo tempo em que se mantinha em sincronia com a batida das taquaras e com as pessoas que dançavam ao lado. Extenuante, a dança parecia testar a resistência dos dançarinos, particularmente os recém-batizados. Ao final da dança todos voltaram a seus lugares, enquanto éramos cumprimentados por nossos amigos. Darci comentou que agora poderíamos nos apresentar nas aldeias por nossos nomes guaranis, que é como nos conheceriam a partir de então. Com nossos padrinhos deveríamos manter um laço de proximidade e comunicação constante, sempre nos lembrando de presentear-los em nossas visitas às suas aldeias.

Após um curto intervalo, em que as pessoas puderam sair momentaneamente da opy para ir ao banheiro, teve início a dança do xondaro. No retorno para o interior da opy cada homem ou mulher que chegava ia direto a ala frontal e cumprimentava formalmente os presentes: “*Aguyjeve te, xondario kuery, xondária kuery. Nhane pytũju!*” (Que se renovem, guerreiros e guerreiras. Boa noite!). Após a dança o pajé dirigiu um longo discurso aos presentes, ao que foi seguido por diversas outras pessoas que ali estava e decidiram dirigir aos presentes algum tipo de reflexão sobre o modo de vida guarani. Ao final o pajé retomou a palavra, conciliando as questões levantadas pelos presentes ao sentimento geral

proporcionado por aquele evento. A madrugada havia começado quando a cerimônia deu-se por encerrada.

A cerimônia do mate que acabo de descrever encerra aspectos do xamanismo guarani que vão muito além da profundidade analítica que um estudo como este pode alcançar. No entanto, em sua dimensão totalizante, o ritual nos permite refletir sobre diversas instâncias da vida social Mbyá. E não o permite apenas como algo que a simboliza, como se a morfologia social não fosse, por seu turno, também um fato simbólico. Mas é na dimensão da troca, na forma como ativa os diversos níveis da reciprocidade guarani (isto é, entre humanos, e entre humanos e deuses), que a cerimônia se aproxima do “fato social total”, conforme postulado por Marcel Mauss.

Ali o investimento na comunicação entre sujeitos projeta-se para além de suas paredes, deslocando-se verticalmente, para planos celestes, e horizontalmente, para a humanidade Guarani e seu Outro.

À frente deste movimento está o pajé, conduzindo a coletividade para além de suas fronteiras. Tradutor por excelência, cabe ao pajé decifrar as mensagens que chegam e saem da sociedade, tornando-as inteligíveis e ajustáveis ao mundo ordinário do dia-a-dia, do cotidiano, da ordem das coisas.



FOTO 6 – REZA E CURA NA CERIMÔNIA DA ERVA-MATE EM PIRAÍ  
Fonte: Monica Simião

### 3.2. Os Pajés (Karaís)

*Karaí*, pela explicação de alguns de meus interlocutores, assim como na literatura guarani em geral, é uma das formas de referência aos líderes espirituais Guaraní. Todavia, meus interlocutores se utilizam da palavra “pajé” quando, ao dialogarem com o juruá, precisam se referir a esses líderes. Em um evento cerimonial, como era o caso em Piraí, os pajés eram respeitosamente chamados de *karaí* e as mulheres pajé de *kunha karaí*. Ou ainda, como se ouvia ali com frequência, de *xeramoi* e as mulheres pajé de *xejaryi*.

Os pajés, além de mediadores entre homens e deuses, são possuidores de capacidades mágicas que lhes permitem identificar e extrair doenças dos corpos, identificarem lugares sagrados, ouvir nomes ou antever eventos futuros.

O grande prestígio desfrutado por José Fernandes se presta, em grande medida, à amplitude de suas capacidades. José Fernandes é um pajé cantor, rezador, curador e nomeador. Embora muitos autores não identifiquem aí uma hierarquia entre estas especialidades, acho interessante observar algumas colocações do cacique Ronaldo sobre o assunto. Ele observa que cantores e rezadores são mais frequentemente encontrados nas aldeias, todavia a necessidade de curas leva as pessoas a eventualmente buscarem curadores em outras aldeias. Tal procura geralmente pode se resolver em alguma aldeia da região onde tenha um pajé com esta habilidade, mas uma vez que um pajé curador tenha realizado uma cura com eficácia, a pessoa curada e seus familiares voltarão a procurá-lo. Neste sentido, a própria dinâmica da mobilidade pode levar a deslocamentos maiores, quando o curador ou as pessoas que estiveram sob seus cuidados deslocam-se para lugares mais distantes.

Este foi o caso dos deslocamentos de Florinda para a aldeia de Massiambu (SC). Tendo observado por diversas vezes suas viagens para aquela aldeia, eu quis saber por que ela não buscava tratamento com outros pajés da região. A despeito de minha insistência Florinda evitava tocar no assunto. Ocasionalmente, quando conversávamos pelo telefone, ela me informou que precisava voltar a consultar com aquele pajé, pois em sua última visita, que ocorrera naquele mesmo mês, o pajé não pôde atendê-la devidamente por ter uma grande quantidade de pessoas que, como ela, estava lá para obter seus serviços. Novamente voltei a indagar sobre a predileção. Florinda me explicou então que certa vez sofrera radicalmente com dores nas pernas; dores tão fortes que quase a impediavam de andar. Na época residia nas proximidades de Massiambu e decidiu então visitar este pajé que acabou por curá-la completamente do mal, não havendo para ela dúvidas sobre seu grande poder de cura. Ainda naquela ocasião este pajé advertira Florinda de que ela sofria de um mal de estômago do qual

ele ainda precisaria curá-la. Pediu que Florinda voltasse noutra ocasião, mas Florinda se esqueceu da advertência e não retornou mais. Passado algum tempo as dores no estomago tornaram-se perceptíveis e gradualmente tornaram-se maiores. Desde então ela passou novamente a buscar seu auxílio, visto que ele, além de deter este grande poder de cura, é conhecedor de sua doença e por isso a pessoa mais indicada para eliminá-la.

Observe-se que se constrói entre o curador e seu paciente uma relação de conhecimento mútuo – o curador conhece as afecções que comprometem a saúde de seu paciente e o paciente reconhece a eficiência do curador, assim como o conhecimento que este tem sobre seus males. Neste contexto Florinda estava sob seus cuidados, buscando o tratamento com aquele pajé a despeito da distância física que os separava.

Se a eficiência de um curador reúne em torno de seus cuidados pessoas espacialmente afastadas, um pajé nomeador tem esta abrangência ampliada, uma vez que consegue “ouvir” nomes. De acordo com o cacique Ronaldo “todo pajé que dá nomes pode também ser curador, mas nem todo curador pode dar nomes”. Explicou-me a seguir que a nominação é consequência de uma capacidade desenvolvida de comunicação com os deuses. Enquanto curadores, os pajés sabem lidar com forças mágicas habilmente e, por isto, são capazes de localizar objetos magicamente instalados no corpo e removê-los. No entanto é preciso muito tempo de prática xamânica para se poder ouvir os deuses e assim conduzir cerimônias de nominação de crianças. Um pajé que está adquirindo este conhecimento “ouve pouco”, portanto receber um único nome pode lhe custar um longo período de tentativas, que pode durar de dias a meses. Ronaldo pediu para que eu procurasse imaginar então a capacidade de comunicação com os deuses que um pajé como José Fernandes devia possuir, para ser capaz de nomear quase uma dezena de crianças de um a só vez, ao cabo de alguns minutos, como observamos na cerimônia do mate.

Na organização de uma aldeia o pajé costuma ser também o chefe da família extensa mais influente do local, geralmente responsável por sua fundação. Em aldeias assim estruturadas, como Cerco Grande, Cotinga, Karuguá, Yakã Porã e Conquista, os pajés são capazes de conciliar por muito tempo a autoridade religiosa e política. Isto pode se dar por meio de uma interferência direta, em que assumem a dupla função de pajé-cacique – como no caso de Cristino na ilha da Cotinga, de Marcolino em Karuguá e da dona Arminda na aldeia Conquista – ou por meio da influência indireta sobre o cacique, que é um de seus descendentes diretos ou cônjuges destes – este seria o caso de Cerco Grande, em que o cacique Valdinei é filho do pajé Faustino, assim como de Yakã Porã, onde o cacique era Claudiomir Tibes, casado com a neta da dona Maria Cristina, a “vózinha”.



Mesmo as aldeias sem pajé, como é o caso do Sambaqui, encontram-se submetidas à influência dos pajés em algum nível. Em Sambaqui a chefia não pode ser co-extensiva a uma família extensa, pelo fato desta simplesmente não existir na aldeia. No entanto, a influência dos irmãos Roque e Francisco, que periodicamente visitam o Sambaqui, é perceptível.

No fim do verão passado, insatisfeitos com os alagamentos que ano após ano se repetiam na aldeia, Irineu e Florinda me comentaram que pretendiam se mudar para outro local. A impressão que tive é de estavam determinados a fazer isto a qualquer momento, embora não se mostrassem tão certos quanto ao local para onde se mudariam. Tal decisão havia sido tomada à época em que Roque fazia seus preparativos de partida para a Argentina e circulava com intensidade entre as aldeias da região. Algum tempo depois, enquanto conversávamos sobre o que motivava as famílias a se mudarem de uma aldeia para outra, indaguei a Irineu sobre como andavam seus planos de mudança para outro lugar. Eu estava interessado em saber se Irineu já havia descoberto um lugar para onde iriam e se, enfim, realmente iriam. “Vamos esperar”, respondeu-me com tranquilidade. “O Roque disse que não é hora pra gente sair daqui”. A questão, explicou-me, é que não se deve mudar quando os pajés advertem que “não é a hora”, pois “qualquer coisa pode acontecer”.

Esta expressão, bastante comum entre os Mbyá, diz respeito às possibilidades de acidente ou qualquer acontecimento que possa ser desastroso à vida humana. A advertência do pajé foi acatada e para o problema dos alagamentos outra solução passou a ser considerada pelo cacique: deslocaria a sede da aldeia para um local mais alto, porém no interior do mesmo território.

Se, como vimos acima, a ausência de um pajé em uma aldeia pode ser resolvida com a intervenção de pajés visitantes, a residência de mais de um pajé na aldeia pode ser problemática. A existência de três casas de reza na ilha da Cotinga até bem pouco tempo atrás reflete, em certo grau, a ação disjuntiva da co-residência de pajés em uma mesma aldeia. Os irmãos Cristino e Sebastião, ambos pajés, tinham cada qual a sua casa de reza na aldeia. Isolina, filha de Sebastião e também detentora de poderes xamânicos, também tem sua própria casa de reza. A maioria dos moradores da aldeia se reunia na opy de Cristino, tanto para a reza quanto para as reuniões sobre a administração da aldeia, enquanto que os outros pajés reuniam em torno de si grupos menores e mais restritos. Isso depende certamente de um prestígio que o pajé detém a partir de suas capacidades xamânicas, mas implica também o prestígio político de uma liderança, como é o caso de Cristino.

A casa de reza, enquanto domínio do pajé, é também sua residência. Dei-me conta disso a partir do momento em que as famílias do Sambaqui construíram a opy da aldeia, bem

à época em que Roque chegara da Argentina. Florinda me explicou que opy era também o lugar onde ele dormiria. Segundo ela é comum os pajés mais velhos residirem nas casas de reza. Tal se dá não pelo fato de terem atingido uma idade avançada ou exercerem a função xamânica há muito tempo, mas porque já não vivem com suas esposas. A residência na opy estaria, portanto, restrita aos detentores de poder xamânico. Estes, enquanto vivem com suas esposas, devem ter suas casas como qualquer outra família da aldeia. Pude observar bem esta regra de residência nas casas de reza de Cerco Grande. Lá a opy de Francisco é usada por ele como sua morada, enquanto Faustino reside com sua família em uma casa ao lado da opy.

Também é esperado que um pajé não ocupe a casa de reza de outro, embora eventualmente isso possa ocorrer. Francisco, em suas visitas ao Sambaqui, não dormia na casa de reza do Roque, embora dirigisse as rezas ali. Seus planos futuros incluíam a construção de sua “casa de natureza” na aldeia<sup>49</sup>.

É de responsabilidade da comunidade, e principalmente do grupo familiar do pajé, a construção da casa de reza da aldeia. Da mesma forma, é de se esperar que os pajés mais velhos, que já não vivem com seus cônjuges, recebam cuidados do grupo familiar. Em Cerco Grande é a família de Teresinha, a filha mais velha de Francisco, quem se encarrega pela alimentação diária e cuidados com Francisco. Durante sua estada no Sambaqui Roque era atendido pela família de sua sobrinha Florinda.

Embora não tenha acompanhado nenhuma iniciação de pajés, algumas pessoas me esclareceram sobre certas características que uma pessoa que está desenvolvendo habilidades xamânicas apresenta. A princípio não há uma transmissão hereditária de tais capacidades, de forma que o filho de um pajé não se tornará necessariamente um pajé. A pessoa naturalmente desenvolve uma predileção pelas coisas sagradas e pela conduta exemplar, podendo desde jovem consagrar boa parte de seu tempo às atividades religiosas, dedicar maior atenção ao cuidado com parentes e vizinhos, agir com generosidade e calma.

Os dois jovens netos do pajé José Fernandes detêm habilidades já desenvolvidas de canto e cura. São seus *yvyra'i já*, auxiliares. Embora a capacidade xamânica manifesta nos dois irmãos tenha sido vista com admiração e entusiasmo por muitos dos presentes na cerimônia, é igualmente generalizada a incerteza de que ambos venham a se tornarem “pajés de verdade”. Isso se deve a dois fatores principalmente: Primeiramente vem a autonomia da pessoa sobre sua própria vida, ou seja, por mais que a pessoa adquira certas aptidões ou vocação para determinada atividade, será sempre sua escolha realizá-la ou não. Refiro-me,

---

<sup>49</sup> Florinda me explicou que “casa de natureza” é uma das formas com que os mais velhos se referem à opy.

portanto, à liberdade que o indivíduo dispõe sobre essas “qualidades virtuais” que, conforme enfatiza Schaden (1962: 69), lhe são embrionárias desde o nascimento.

O segundo fator a destacar se refere à condição de pajé curador, enquanto indivíduo especialmente destinado ao empenho pessoal em favor da coletividade. Os *yvyra'i já* estão à beira desta condição, pois, de auxiliares poderão passar a curadores e nestas condições poderão atuar sozinhos, atendendo a outras aldeias.

Como se pode observar nas curas realizadas por José Fernandes na cerimônia do mate, é preciso um grande esforço do pajé para que consiga extrair a doença do paciente; por vezes a ponto de precisar ser amparado por seus auxiliares. Trava-se neste momento um verdadeiro embate entre o pajé e as forças negativas que se instalaram no corpo afligido. Para se retirar o objeto patogênico do corpo do paciente o pajé pode levar até três dias de preparação, em que permanece na opy rezando muito, pedindo aos deuses que o ajudem na cura. Esta comunicação exige do pajé não somente rezas fervorosas, mas todo um procedimento que o debilita fisicamente. Deve-se comer pouco – de preferência mingaus de milho – e evitar alimentar-se de comida salgada e carne. Somente assim seu corpo se tornará mais leve, sua mente tranqüila e terá forças o suficiente para fumar o Petyngüá.

Florinda comentou que esta preparação em si só já absorve uma energia tremenda do curador. O pajé curador, no auge de suas forças, é capaz de remover a doença sem qualquer auxílio. Com o passar do tempo os curadores vão perdendo suas forças físicas, tornando-se cada vez mais dependentes de seus auxiliares, até que chegam a um ponto de não poderem mais se dedicar às curas, sob risco de morrerem durante o procedimento. Segundo Claudimir, o fato de não realizar mais curas não significa necessariamente que o pajé tenha parado seu desenvolvimento xamânico. Uma vez que tenha atingido uma certa idade que impede o pajé de realizar as curas, este passa a reunir um poder diferente, um “poder pessoal”, que o levará a superar os obstáculos da doença e da morte. Seu exemplo foi a vózinha, que já desenvolvera um enorme poder e, por isso, “nunca fica doente e já passa dos cem [anos]”.

Outra potencia xamânica que merece menção no que diz respeito à mobilidade é a capacidade de “achar os lugares”, como observado anteriormente, quando tratávamos das migrações. Os sonhos divinamente orientados, neste sentido, permitem esquadrihar o espaço, identificando os lugares apropriados para a humanidade Guaraní e incorporando-os ao território. Esta habilidade, ao que parece, é bem mais desenvolvida entre as mulheres pajé. Entre os homens são sonhos de outra natureza que se destacam, em especial os que permitem antever acontecimentos desastrosos, geralmente associados ao deslocamento. E isso tanto no que diz respeito a mudança de residência como nas saídas a passeio. Surge aí uma forte

interferência xamânica nos projetos e escolhas individuais que envolvam o deslocamento de uma pessoa, uma família ou um grupo familiar pelo território Mbyá ou fora dele.

Um acontecimento extremamente dramático, ocorrido há aproximadamente vinte anos atrás, parece ilustrar a grande importância dos sonhos de um pajé e do anunciado perigo em torno de um deslocamento. Trata-se de um acidente de barco que resultou na morte de Tito Timóteo, irmão de Roque e Francisco.

Segundo o relato de Florinda, isso aconteceu quando ainda estava grávida de Ronaldo e Roque residia na aldeia Sambaqui. Em uma certa manhã Roque havia acordado extremamente alarmado com um sonho premonitório que tivera. Mais do que depressa o pajé orientara seu neto para que partisse para a ilha da Cotinga a fim de transmitir o aviso para que nenhum dos moradores de lá se deslocasse para a cidade naquele dia.

O rapaz partiu para a Cotinga de imediato, mas ao chegar na ilha soubera que um grupo já havia saído de bateira para Paranaguá logo no começo da manhã. A princípio voltariam logo, pois os assuntos a resolver na cidade eram breves. O rapaz então retornou para Sambaqui e informou sobre a partida do grupo. Roque apenas comentou resignado “então você chegou tarde demais... então não deu tempo”. Algumas horas depois chegava a notícia em Sambaqui de que o grupo se envolvera em um grave acidente quando retornavam para a Cotinga. Uma lancha havia abalroado a pequena bateira dos índios e, embora os demais tripulantes tivessem conseguido saltar da pequena embarcação em tempo, Tito não conseguira escapar do desastre e havia morrido na hora. Histórias como esta não são raras quando o assunto é a capacidade dos pajés preverem o futuro.

De um modo geral, a circulação para fora das aldeias sempre implica em certo grau de perigo, tanto no que diz respeito a acidentes como nas ameaças da doença, pois a “doença de índio”, *mba'eaxy*, não surge isenta de intencionalidade, sendo lançada contra o indivíduo no contexto da exterioridade da aldeia e por sujeitos interessados ou em torná-lo parente ou em matá-lo.

Nas diversas ocasiões em que descrevo curas durante a cerimônia do mate, temos em comum a remoção performática da doença. Esta, como um objeto estranho alojado no corpo da vítima, é movida pelo pajé, reunida em um determinado lugar do corpo, e por fim sugada para fora dele. O que se altera neste caso é o tipo de objeto e a natureza de sua origem. Chamo a atenção para o fato de que, qualquer que seja a origem do tal objeto-doença, há em comum o fato de ter sido intencionalmente alojado no corpo da pessoa. Isto por sua vez está sempre associado ao campo das relações sociais da vítima, que não se limita unicamente em relações com outros humanos, mas envolve um amplo leque de relações com alteridades, tais como

espíritos, não-humanos, animais e plantas. Todos dotados de agência e capazes de produzir estados patológicos sobre a alma Guarani.

O que é importante observar é que estamos tratando de estados corporais socialmente produzidos. Do ponto de vista fenomenológico, as representações sobre os estados físicos de saúde e doença devem ser analisados como fenômenos sociais<sup>50</sup>. Entretanto, interessa-nos investigar particularmente os tipos de relação social produzidas no contexto de longo alcance, isto é, englobadas pela mobilidade, que refletem nos estados do corpo e da alma.

Destaca-se neste sentido a feitiçaria, em que uma pessoa dotada de poderes xamânicos lança um objeto mágico contra o corpo de outra pessoa, causando-lhe a doença e, em alguns casos, a morte. Surge aqui uma nova faceta do que sugeri chamarmos de reciprocidade negativa, pois a vítima, como veremos, rompeu ou recusou o elo de reciprocidade com aquele que passa então a se tornar seu agressor, por intermédio da feitiçaria.

### 3.3. A Feitiçaria

Como dito anteriormente, uma das razões privilegiadas para o deslocamento inter-aldeias é a busca por cônjuges. No entanto, há sempre a possibilidade das relações não se efetivarem, a partir da recusa por uma das partes. Isto pode eventualmente desencadear uma atitude extrema por parte daquele que investiu no relacionamento e se viu recusado. Emerge aí a possibilidade sempre presente de este recorrer à feitiçaria, ação mágica utilizada na tentativa de produzir o parentesco onde naturalmente não existiria. Tenta-se “fazer a pessoa gostar” daquela a quem recusou, no entanto o feitiço se mostra sempre incontrolável, levando sua vítima à doença e mesmo à morte.

---

<sup>50</sup> A correlação entre distúrbios biológicos e sociais são amplamente tratados na literatura direcionada à antropologia da saúde. Um excelente exemplo discutido nas aulas cursadas desta disciplina (ministrada pela prof<sup>a</sup>. Laura Peres Gil no PPGAS/UFPR) foi *Body and Emotion* (1994), de Robert Desjarlais. Em seu estudo com os Yolmo do Nepal, Desjarlais observara que os xamãs locais diagnosticavam e curavam com grande eficiência as desordens que atingiam a vida social da pessoa, a partir da desordem que se manifestava em seu corpo. O autor também destaca a eficácia do ritual xamânico para a exteriorização dos problemas sociais que não são falados, pois o xamã – tradutor e intérprete por excelência – faz uma leitura do que o próprio corpo está informando. Há aí uma negociação entre o xamã e o paciente, em que o corpo da pessoa “fala” e o xamã interpreta a mensagem transmitida. Entre os pajés Mbyá este tipo de leitura é uma constante. Por muitas vezes, ao tratar uma desordem física o pajé também está resolvendo uma desordem social da pessoa.

Pude compreender tal contexto a partir de uma experiência vivida pelas irmãs Lucia e Eliane, filhas de Irineu e Florinda, que ao longo de minha pesquisa de campo contraíram uma enfermidade atribuída a feitiços lançados sobre elas.

Há algum tempo eu vinha insistindo com a Florinda sobre as razões que a teriam motivado a começar a levar as filhas em suas visitas ao pajé de Massiambu, algo que não ocorria em suas primeiras viagens para tratamento. Eu costumava retomar o assunto sempre que ela anunciava sua partida, sem insistir muito nele, porém nunca deixando de questionar. O tom brincalhão com que tratávamos a questão nunca deu margem para aborrecimentos com minha insistência e, em uma dessas ocasiões, Florinda acabou por me contar que as meninas estavam se tratando de uma doença com aquele pajé. A doença havia sido diagnosticada pelo Roque, após estas passarem a queixar-se de dores intensas na barriga e bexiga.

Roque dissera que ambas haviam sido enfeitiçadas e que deveriam se afastar imediatamente do convívio com os supostos autores dos feitiços, enquanto ele se encarregaria de tratá-las. Os suspeitos eram dois rapazes que havia visitado a aldeia Sambaqui alguns meses antes. Oriundos de outra aldeia litorânea, os rapazes não mantinham nenhum laço de parentesco próximo com as meninas, o que os tornava possíveis candidatos a namorá-las. Florinda me contou que os rapazes haviam conhecido suas filhas durante uma visita que ela e as meninas haviam feito a um parente que residia na mesma aldeia que eles. A partir disso passaram a visitar o Sambaqui, dando passo à paquera, que acabou não dando certo. As moças pediram para que os rapazes não viessem mais vê-las, no que foram atendidas, porém alguns meses depois começaram a apresentar estados de doença.

O processo de cura iniciado por Roque se mostrou eficiente, com sinais de melhora por parte das duas moças, porém Florinda acabou se esquecendo das advertências do pajé e voltou a visitar seu parente na aldeia onde viviam as famílias dos rapazes. Segundo ela, na ocasião da visita, o próprio parente lhe chamou a atenção para o perigo de sua atitude, pedindo para que então evitasse circular com as filhas pela aldeia. Florinda acatou o conselho, porém não tardou para que os parentes dos rapazes descobrissem que elas estavam na aldeia e viessem ao seu encontro. Insistiram para que ela e as filhas visitassem suas casas antes de partirem. Florinda se viu sem saída, uma vez que a recusa a um convite destes seria uma ofensa, um sinal evidente de desafeto. Tornaria real um conflito até então virtual, de forma que acabou por visitá-los antes de partir. Ela conta que se sentiu aliviada ao ver que nenhum dos rapazes estava em casa na ocasião da visita, porém seu alívio durou pouco tempo; logo as meninas voltaram a se queixar das mesmas dores e desta vez Roque já havia partido para a Argentina. Florinda sabia que quanto mais protelasse o tratamento mais a doença pioraria, de

forma que decidiu por levá-las ao pajé com quem consultava. Após algumas sessões com o pajé de Massiambu as meninas já demonstravam recuperação.

Florinda acha pouco provável que tenham sido os rapazes quem tenha realizado o feitiço, pois para tal feito é necessário que a pessoa detenha capacidades xamânicas desenvolvidas. Desta forma é possível que tenham recorrido ao auxílio de um feiticeiro ou algum parente que esteja desenvolvendo capacidades xamânicas. Para muitos de meus interlocutores é estranha a idéia de que um pajé experiente se preste a este tipo de prática hoje em dia, pois tem plena consciência dos danos que pode causar à saúde da pessoa enfeitiçada. Porém concordam que há sempre as pessoas que estão no aprendizado xamânico e ainda não tem uma noção clara das conseqüências da feitiçaria, podendo usá-la para benefício próprio ou a pedido de um parente, como parece ter sido o caso.

Embora o pajé que realiza o diagnóstico e a cura nos casos de feitiçaria costume informar ao paciente e sua família que se trata da ação maléfica de um feiticeiro, ele, em hipótese alguma, dirá explicitamente quem é o feiticeiro, “o pajé nunca conta tudo”. A menção é sempre indireta, com expressões do tipo “você sabem que é” ou “você sabe quem é que vem sempre aqui”. O cuidado do pajé em ocultar o feiticeiro resulta de sua preocupação com a violência que pode ser desfechada pelo pai ou pelos parentes da vítima contra o agressor, além dos perigos em se criar uma personificação pública dos feiticeiros. Desta forma, o pajé sempre se refere ao feiticeiro como alguém que a vítima sabe quem é. Isto é, esclarece sem afirmar, sem conferir certeza, sem tornar explícito o nome do agressor, o que exigiria dos familiares um ato igualmente explícito de vingança pelo mal cometido. Sua atitude cuidadosa assegura que a agressão xamânica se resolva em seu próprio terreno, evitando deslizamentos para outros campos das relações sociais.

Minha impressão é que esta ocultação do feiticeiro está associada também à própria ambigüidade que permeia a figura do pajé Mbyá, uma vez que o feiticeiro encarna o pajé exterior em todas as suas diferenças. O pajé, ao centro da vida social da aldeia, assegura a vitalidade e a saúde da sociedade. É o protetor da sociedade. O feiticeiro, por outro lado, é a personificação da ameaça, é aquele que deseja forçar a reciprocidade onde ela foi negada. Produz em sua ação a reciprocidade negativa, porquanto o desfecho de seus atos resulta na doença e morte. Além disso seu campo de ação envolve sempre certa distância física, ele está sempre em outra aldeia.

A inveja, outra razão comum para os atos de feitiçaria, também encontra lugar na ausência da reciprocidade, onde o desejo do feiticeiro é matar aquele que lhe suscita a cobiça, que tem o que ele próprio não pode ter. Isto, na explicação da maioria de meus interlocutores,

é o perigo mais comum na relação entre as pessoas. “Alguém pode sentir inveja de você, do que você tem”, comentou Genésio, “e aí já vai fazer alguma coisinha pra te deixar doente. Faz feitiço mesmo”.

O feitiço é lançado por meio de pequenos objetos que, ao atingirem a vítima, instalam-se em seu corpo e iniciam o estado de doença. Durante o ritual de cura o pajé consegue localizar estes objetos no corpo do paciente e, como bem demonstram as curas realizadas na cerimônia da erva-mate, movimenta-os pelo corpo até reuni-los em um só lugar, onde pode sugá-los para fora do corpo. São estes pequenos objetos, em geral os “bichinhos”, insetos, que o pajé mostra ao paciente e aos seus familiares após a extração. Quando sopra-os com o petynguá, o pajé os envia em direção ao seu dono.

Aos Mbyá os corpos humanos, em sentido mais amplo, simbolizam a própria sociedade, quando observados a partir do controle que se exerce entre o que lhes é interno e externo. A feitiçaria que visa uma apropriação emocional pessoa, pois pretende dominar seus sentimentos à sua revelia, se mostra falível em seus propósitos. Sua materialização, enquanto corpo estranho que se instala no hospedeiro para dominá-lo, não leva a outros resultados senão a doença e a morte. Por outro lado, o sentimento anti-social que motiva a feitiçaria em qualquer de seus aspectos representa a própria doença no corpo social, isto é, a negação da reciprocidade, cujos efeitos se transferem aos corpos físicos.

Todavia, os objetos mágicos que podem se instalar no corpo provocando a doença não provém somente da feitiçaria. Pelo mesmo processo de extração e cura o pajé pode extrair objetos patogênicos de outras origens, associadas às relações sociais no exterior da sociedade. Assim, se na sociabilidade de longo alcance (envolvendo outras aldeias) os deslocamentos produzem reciprocidade positiva (produção de parentesco) e negativa (feitiçaria), os movimentos para fora da sociedade – e, portanto, para além do universo de reciprocidade – se tornam objeto de grande preocupação, pois aí reside o perigo da predação.

### **3.4. O caminhar das almas**

Na cerimônia da erva-mate uma cura havia me chamado a atenção em especial. Tratava-se de uma criança que fora atendida por duas vezes pelo pajé José Fernandes, sendo que cada tratamento ocorrera de forma diferente. Um de meus informantes no local explicou-me então que aquela criança estava assolada por um mal muito forte e sua vida corria perigo. Sua alma recém-chegada neste mundo estava muito triste e desejava retornar ao mundo



celeste. Indaguei sobre as razões da tristeza e a resposta foi que os pais da criança vinham brigando muito entre si, o que entristecia muito a alma da criança, pois ela sabia o que estava acontecendo. A alma de uma criança é muito sensível e sábia, não vem ao mundo desprovida de sabedoria. E a desavença, a raiva, são extremamente danosas a ela, que passa a desejar voltar para junto dos pais celestes, onde não há brigas, onde a raiva não existe.

É por esta razão, comentou ele, que os pais devem ser amorosos com os filhos, respeitar suas vontades e, acima de tudo, jamais entristecer suas almas trazendo a raiva para perto delas. E como a alma daquela criança já estava enfraquecida pela tristeza, logo se tornou alvo da ação de um espírito malévolo, que instalara nela o objeto-doença. Assim, o primeiro tratamento a que foi submetida visava remover a doença de seu corpo. No dia seguinte José Fernandes estivera conversando com os pais e soubera que a criança ainda chorava muito. O pajé iniciou então um segundo tratamento, desta vez com o propósito de fortalecer a alma da criança, cantando e rezando para que os deuses lhe restaurassem a alegria. Apesar disso, deixou uma advertência aos pais e ao grupo que participava da cerimônia: se a má conduta persistisse, aquela alma e muitas outras estariam destinadas a retornar ao plano celeste muito cedo. E não haveria nada que ele ou qualquer outro pajé pudessem fazer para evitar isso. Atentar para o próprio comportamento e para os sentimentos que afloram nas atitudes é o cuidado mínimo que se deve ter – não apenas consigo, mas também com os parentes que estão à volta.

A condição humana e o caminhar das almas é tema habitual das reflexões Mbyá, não apenas no contexto do ritual, mas no dia-a-dia, no comentário que se faz sobre a conduta de um conhecido ou parente. Normalmente a crítica se faz acompanhar pela comparação, em que o interlocutor aponta suas virtudes pessoais, comentando em seguida que já “aconselhou” o outro a agir corretamente. O resultado da má conduta é sempre exemplificado pela morte repentina, onde passam a ser citados diversos casos de pessoas que seguiam de forma errante pela vida e que acabaram caminhando para junto da morte.

Chama à atenção a imensidão de casos relatados em que a tragédia, a morte súbita, acontece nas estradas, seja por atropelamento ou acidente de automóveis. Esta curiosa correlação entre o mau comportamento e a estrada me parece já estar incorporado à própria cosmologia do grupo. O valor explicativo da estrada enquanto fim último das almas errantes, do desvio de conduta, do caminhar guiado por más influências não está restrito ao discurso dos pajés, emergindo com frequência na explicação popular sobre a vida breve. Neste sentido a estrada encarna o caminho oposto ao que seguem as pessoas que atingem a divinização. Estes últimos, não só desfrutam de uma vida longa e venturosa como abandonam este mundo

sem serem tocados pela morte, como Francisco afirma ter ocorrido com seu pai e seu avô. “O meu pai não morreu aí, vovô tampouco. Não tá mais no chão aí, ele foi embora.”. Francisco observa que aqueles que seguem para o mundo celeste em vida literalmente desaparecem de forma que ninguém os possa ver.

*“Ninguém não se vê nada porque quando vem, vem cá com você, vem fazendo uma cerração, muito grande a cerração, cerração igual como de noite, cerração forte de se ver, então quando vem lá por mar, lá por praia, traz então alguma canoa ou algum motorzinho, então carrega e pronto!. (...) Aí não se sabe então: ‘Ué, porque se sumiu? Pra onde que foi?’ (...) Nunca que então ninguém vê nada. (...) Então se meu pai mandou pro filho dele, o filho dele viu canoa ou barquinho, então se mandou e pronto! Lá vem cerração e pronto! Aí leva lá pra outro país. Quanta gente que foi já...”*

Por outro lado, aqueles que “não pensam” não duram, como afirma Roque. Pela cosmologia Mbyá os corpos não deveriam perecer na terra, mas pela escolha humana este tem sido o destino de muitos.

*“Essa aqui é minha vida, é meu corpo e não quero deixar aqui no chão aí. Isso que tá falando deus pra nós. Quanta gente que dos índios se perdeu, se morreu e que matou o caminhão por aí. Mas são eles mesmo que estão trabalhando assim... por conta deles. Por causa que não pode mais olhar deus aí, viu”*

Aquilo que orienta as almas na terra afeta o destino dos próprios corpos humanos. Quem se diviniza não deixa o corpo aqui na terra, leva-o para os céus. Há uma correlação com o próprio estado físico, pois corpos pesados não poderiam ser levados para a morada celeste. A preocupação com a leveza do corpo é de fácil observação no interior de uma casa de reza, pois o ritual em si traduz o interesse em se “deixar o corpo leve”. A dança do xondaro, por exemplo, é considerada uma prática de fortalecimento dos corpos, para que resistam cada vez mais ao cansaço das práticas rituais. Na cerimônia do mate era comum, após cada dança do xondaro, as pessoas virem nos perguntar se nos sentíamos “mais leves”. Alguns jovens me explicaram que essa dança não deixa de ser também uma dança de guerra, muito usada pelos antigos para amedrontarem seus inimigos e fortalecerem seus corpos.

Um dos presentes na cerimônia explicou-me que aqueles que deixam seus corpos ficarem pesados, perdem a resistência e não agüentam participar das rezas. Caem pelo chão, desmaiam, vão embora. O corpo pesado arrasta os homens para o chão, verticaliza. Ele remove a supremacia dos verdadeiros humanos, únicos seres capazes de andar de pé, de se erguerem verdadeiramente e olharem para o que está acima.

As metáforas me parecem também associadas à ameaça escatológica da estrada, pois o atropelamento arrebatava os seres que são lentos e pesados demais para percorrê-la com segurança. Só os leves e ágeis podem fazer da estrada um bom caminho.

### 3.5. Para além das fronteiras

O elemento externo, corrosivo, emana principalmente da alteridade, daquilo que habita os domínios onde a sociedade Mbyá não alcança e mesmo evita alcançar. Os Mbyá, à semelhança de inúmeros outros povos da Amazônia e do Brasil Central, são orientados por uma sociocosmologia que permite formas generalizadas de relações, abrangendo, além dos homens, um amplo conjunto de seres animados e dotados de agência que povoam a terra. Todavia, para os Mbyá não existe nesta relação um jogo de espelhos entre identidade e alteridade, comum às sociedades que se encaixam no modelo de predação<sup>51</sup>. A alteridade, como veremos a seguir, não serve à reprodução social do grupo, cabendo-lhe antes um caráter de ameaça a esta reprodução.

#### *As florestas e seus “donos”*

Não foram raras as ocasiões em que meus interlocutores retratavam as matas, tão necessárias à perpetuação da vida terrena dos Mbyá, como lugares perigosos, onde não se deveria circular de forma descuidada ou à noite. Não foram poucas as vezes em que Florinda e suas filhas me perguntavam se eu não temia partir da aldeia depois de anoitecer<sup>52</sup>. De fato, em qualquer das aldeias onde estive não se via pessoas circulando pelos pátios após o cair da noite, salvo quando voltavam às suas casas após as sessões de reza na opy.

Em minha experiência de campo foram raras as ocasiões em que os índios pediram-me para acompanhá-los para fora da aldeia após o anoitecer. Numa delas Florinda me pediu que a levasse em Paranaguá, onde seus filhos aguardavam para encontrá-la. Segundo ela haveria uma apresentação pública da dupla sertaneja Zezé di Camargo & Luciano na praça de eventos da cidade e seus filhos haviam se reunido com outros jovens da ilha da Cotinga para ver o show. Ela, como mãe, não estava disposta a deixar os filhos (principalmente as meninas)

---

<sup>51</sup> O modelo de predação proposto por Carlos Fausto para os grupos indígenas amazônicos e do Brasil Central é norteador pela troca simbólica com a alteridade, onde se busca bens materiais e simbólicos no exterior para serem incorporados pela sociedade. Isto se dá principalmente por meio de duas vias complementares: pela predação guerreira, onde há o consumo produtivo do inimigo através da guerra (Fausto, 2001: 327-329); e pela predação familiarizante, que visa o controle e proteção do inimigo capturado através de sua transformação em parente (Fausto, 2002: 14-15). Vários autores, dentre os quais o próprio Fausto (2005: 405), reconhecem a inexistência da predação entre os Guaraní atuais.

<sup>52</sup> Tratava-se realmente de um extenso percurso de dez quilômetros, em sua maioria cortando mata fechada, até se alcançar a rodovia PR-407; pelo menos por uma vez eu precisei percorrer parte daquele trajeto a pé, devido a problemas mecânicos em meu carro. Felizmente isso ocorreu durante o dia.

sozinhos na cidade durante a noite, portanto seguia ao encontro deles. Caía uma fina cortina de chuva quando saímos da aldeia Sambaqui e já nos encontrávamos a apenas alguns quilômetros do acesso à rodovia quando algo um tanto inexplicável nos chamou a atenção: ao passarmos em frente a um pequeno cemitério à beira do caminho<sup>53</sup>, observamos que junto ao portão uma vela queimava insistentemente, a despeito da chuva que continuava a cair. Florinda me inquiriu sobre como aquilo podia estar acontecendo. Seu sobressalto oportunamente deu margem para um longo diálogo a respeito do sobrenatural. Embora a explicação de Florinda para um acontecimento daqueles se baseasse na escatologia cristã de que em breve os mortos se levantariam, segundo teria lhe dito um pastor evangélico há alguns anos atrás, era fato que também os Guaraní esconjuravam seus fantasmas.

A tradição xamânica Mbyá adverte sobre os perigos da floresta e das cidades. Uma saída noturna como aquela que realizávamos dificilmente ocorreria sem um bom motivo, uma vez que as chances de algo ruim acontecer eram muito maiores. Uma pessoa pode sair para um passeio noturno se sentindo perfeitamente bem e voltar passando mal. Isto se dá principalmente pelas doenças que se pega com o vento noturno. Trata-se de um tipo especial de vento, que transporta coisas ruins que são lançadas contra os incautos viajantes com o fim de adoecê-los. O feitiço, por exemplo, é trazido por este vento, assim como as “pedrinhas” que são atiradas pelos “donos das matas”. Pelo que muitos afirmavam, para fora das aldeias “tudo tem seu dono” e não raro atribuía-se a eles a origem de dores corporais ou algum mal-estar.

A neta de Cristino, Juliana Kretxú, contou-me sobre os perigos em se tomar banho nos rios. Os donos dos rios são demasiadamente ciumentos, não gostam que as pessoas invadam seus domínios. Desrespeitar seus limites pode resultar na doença repentina, que se abate sobre a pessoa assim que anoitece. Florinda me explicou que rios com pedras sempre tem os donos mais bravos. Não se pode ver um dono quando se invade seus domínios, no entanto ele vê muito bem a pessoa e a ataca com a doença<sup>54</sup>. Trazidas pelo vento as pedrinhas se instalam no corpo da pessoa, produzindo dores de barriga e de cabeça. As dores provocadas se assemelham às dores causadas pelos feitiços, porém são mais brandas. Sua cura também é realizada pelo pajé, que removem essas pedras do corpo com o auxílio do petyngué e as enviam de volta para os donos. Geralmente são do tamanho de grãos de areia.

<sup>53</sup> Embora pertencesse à comunidade do Guaraguaçu, o cemitério se encontra a quilômetros das primeiras chácaras do vilarejo. Trata-se de uma pequena clareira perdida entre as árvores.

<sup>54</sup> Em uma interessante comparação, Florinda me assegurou que os brancos que se dizem donos das terras agem da mesma forma que estes seres, já que nunca são vistos, embora sempre tragam problemas para a vida dos índios.

Para os Mbyá muitos elementos da natureza e espécies animais são protegidos por estas subjetividades, que dominam determinados habitats, controlando e protegendo os recursos. Os pajés ensinam as crianças que, além dos animais, as árvores também têm seus donos. Por isso não se deve cortar todas as árvores de um lugar, nem cortar árvores muito novas, ou mesmo derrubar árvores sem necessidades. Deve-se também vigiar os bebês que ainda estão engatinhando para que não brinquem com areia, sob o risco de irritarem os donos da terra. Se isso ocorrer, pode resultar em perturbações do sono da criança, fazendo-a chorar durante a noite. Neste caso os donos assustam as crianças através de seus sonhos. Para Irineu, que é exímio caçador, a falta de moderação na caça ou na extração de algumas espécies vegetais pode resultar, cedo ou tarde, em problemas para o caçador.

Em um texto dedicado ao estudo analítico desta categoria, presente em praticamente todas as sociedades indígenas amazônicas, Carlos Fausto se refere ao “dono” ou “mestre” como *pessoa magnificada*, termo tomado de empréstimo de Heckenberger (2005 apud Fausto, 2008: 334) para definir uma personificação de uma coletividade. O autor destaca que esta singularidade magnificada, no que diz respeito às espécies animais, é detentora da capacidade agentiva do coletivo que, por si só, é passivo; “representa a parte-jaguar, enquanto o bando representa a parte-caça” (Fausto, 2008: 335). Em suma, os donos são essencialmente predadores.

#### *A ameaça dos mortos*

Assim como observado em diversos grupos amazônicos, os mortos são para os Mbyá alteridades inimigas. Não há entre eles nenhuma prática de culto aos ancestrais e o esquecimento não é um processo natural, mas antes uma obrigação social. Quem morre, assim como acontece com os Krahó (Carneiro da Cunha, 1978), está apartado da sociedade; não se deve manter com o morto qualquer tipo de laço, sob risco de se perder com isto a própria alma.

Entre os Mbyá a morte de uma pessoa é sempre motivo de preocupação. O acontecimento ativa determinados procedimentos de reorganização da vida social, onde se incluem deslocamentos como as migrações que observamos no capítulo 2. Todavia, quando não se trata da morte de grandes lideranças familiares e xamânicas, os deslocamentos não resultam necessariamente em migrações, ocorrendo aí providências mais simples, como a mudança da família nuclear do morto para outra aldeia ou mesmo para outro lugar dentro da mesma aldeia. Parece pesar nesta questão a consangüinidade, dado que os afins não se

mostram tão suscetíveis à agência do morto quanto seus próprios consangüíneos. Em todo caso, o que não pode acontecer é a permanência dos familiares na mesma casa, sob risco de ameaça grave as suas vidas.

O risco surge na influência que *angue*, o espírito terreno do morto, começará a exercer sobre os familiares vivos, visitando-os em seus sonhos e alimentando neles a saudade do falecido. A saudade é para os Mbyá uma espécie de doença, que enfraquece a alma da pessoa a ponto de abandoná-la. Alguém arremetido pela saudade de um ente querido torna-se triste, se isola e não tarda a perder a vontade de viver.

Juliana Kretxú contou-me que certa vez uma velha índia, poucos meses após o falecimento de seu marido, passou a se lamentar frequentemente pela morte súbita do esposo. Pouco tempo depois passou a comentar com as filhas que seu marido a estava visitando nos sonhos, chamando-a para ficar junto dele. A saudade que sentia do falecido esposo ia se tornando cada vez mais profunda e aos poucos seu comportamento se tornou estranho. Seu olhar tornou-se vago, opaco, e insistia cada vez mais em manter-se afastada do convívio com as outras pessoas da aldeia.

A situação tornava-se cada vez mais preocupante, pois a mulher passara a se alimentar muito pouco e recusava agora o convívio com as próprias filhas e netos. O pajé da aldeia foi chamado a intervir, mas pouco pôde fazer pela mulher. Seu diagnóstico era de que sua alma já havia partido, não havendo mais nada a se fazer para recuperá-la. Suas filhas apelaram então para que ela lutasse para ficar junto delas e de seus netos, mas nada parecia surtir efeito. “Eu já estou com ele”, respondia ela, “logo meu corpo também estará”. Pouco tempo depois as filhas e netos foram convocados por ela, que se despediu de um por um, informando que sua hora chegara. No dia seguinte pegou uma carona para a cidade, mas não chegou a completar a viagem. O carro em que viajava envolveu-se em um acidente na estrada, que resultou fatal à velha índia.

Ciente de ter ocorrido a morte de um senhor de idade na aldeia Sambaqui fazia alguns anos, indaguei a Florinda se teria sido esta morte a razão do grupo familiar de sua irmã Lídia ter abandonado a aldeia pouco tempo depois. Florinda explicou-me que a morte de uma pessoa jamais promove a evacuação de uma aldeia. Partem da aldeia apenas seus familiares diretos, para que se livrem da saudade. No caso da mudança da família de Lidia não havia nenhuma correlação com o morto, pois antes mesmo da morte ocorrer o grupo já havia iniciado os preparativos para a mudança. Assim, não estavam partindo por causa dele. Por fim comentou que a evacuação da aldeia em um caso desses é o maior erro que se pode cometer, pois aí todas as pessoas que saem passar a correr perigo. Isso porque o *angue*, ao perceber que

todos estão partindo por sua causa, fica furioso por tentarem deixá-lo sozinho e investe contra todas as pessoas. “É o pior que pode acontecer”, disse-me ela.

Esta é uma conclusão que mostrou-se compatível aos fatos que sucederam a morte do cacique Claudiomir Tibes, em Yakã Porã. Claudiomir faleceu enquanto dormia, em novembro de 2010, causando grande comoção na aldeia. As circunstâncias em torno da morte do jovem cacique ainda são bastante misteriosas, cabendo destacar que sua morte não resultou em abandono da aldeia. Apenas sua esposa Adriana mudou-se com os filhos para a casa da mãe Lídia, sendo queimada a antiga casa do casal.

Embora possamos traçar alguns paralelos entre o lugar dos mortos para os Mbyá e para os Krahó – a exclusão social do morto, as tentativas de captura dos vivos através dos sonhos e da saudade, a ausência de reciprocidade – há uma distinção importante na noção dos mortos Mbyá e Krahó: Enquanto os *mekarõ* (mortos Krahó) compõem uma sociedade imagética destinada a ludibriar os vivos com uma idéia de *continuum* da sociedade (pois a aldeia dos *mekarõ* é aparentemente igual a dos vivos), os mortos Mbyá são solitários. Não há entre eles nenhuma sociedade ilusória, nenhuma anti-sociedade ou algo semelhante. A distinção, creio eu, está fundada na falta de ênfase dos mortos para os Mbyá. Pois se para os Krahó a oposição vivos-mortos é um “operador classificatório primário”, onde a crença escatológica serve para que a sociedade produza um reflexão sobre si própria a partir da alteridade (Carneiro da Cunha, 1978: 3-8), para os Mbyá esta reflexão surge sempre da “produção repetida de saberes-poderes para a existência, [que] depende sim do exterior, mas unicamente do domínio celeste divino” (Pissolato, 2006: 261). Neste sentido a escatologia Mbyá não é algo a se pensar, mas antes a se evitar pensar (idem: 337).

#### *As ciladas de Anhã*

Na etnologia guarani a raiva é comumente tratada como *poxy*, podendo ainda ser correspondente à essência do mal, *mboxy* (Cadogan, 1959: 41) ou a uma potência maligna de desumanidade, *mba’e poxy* (Pissolato, 2006: 230). No presente contexto a potência inspiradora da raiva é tratada como *Anhã*, uma força maligna de origem mítica, que constantemente influência a vontade humana e a desvia da boa conduta<sup>55</sup>. Certa vez ouvi uma interessante elaboração a respeito, que atribuía a *anhã* uma profunda capacidade de influência sobre os pensamentos e sentimentos da pessoa, fazendo-a se sentir dividida e a induzindo a

<sup>55</sup> Sobre os embates míticos dos irmãos Sol e Lua contra *Anhã* ver Mello (2006: 257) e Silva (2007: 207-209).

fazer escolhas equivocadas. Ao mesmo tempo em que deseja estar na aldeia, participar das rezas, a pessoa deseja também se divertir, se entregar aos prazeres. Adia o quanto pode a participação nas rezas, acreditando estar com preguiça. Julga estar sendo senhora de suas escolhas quando, no fundo, está sob forte influência de *anhã*. A supremacia de *anhã* reside em dobrar a vontade humana a seus caprichos, afastando a alma divina do contato com seus parentes celestes e fazendo imperar sobre ela as vontades do corpo, dos sentidos, da animalidade. Sob sua influência os humanos facilmente se lançam uns contra os outros e a raiva domina os sentidos, transformando-os em animais.

A influência de *anhã* sobre as pessoas é de longo alcance. Um rapaz me contou que é muito freqüente os viajantes darem ouvidos a *anhã* quando se deslocam a outras aldeias. Inspiradas pela busca por prazeres terrenos, pessoas casadas podem se tornar infiéis aos seus cônjuges, arranjando namoros em outras aldeias e até mesmo constituindo famílias por lá. Sua ex-esposa tomara proveito de uma dessas viagens e envolveu-se com outro homem, o que não tardou a se tornar de seu conhecimento. Subitamente este rapaz se viu apoderado por uma fúria devastadora e desejou matar a esposa infiel e seu amante. Todavia achou por bem procurar o pajé de sua aldeia, que tratou logo de defumá-lo e rezar com ele. Disse-lhe o pajé que *anhã* estava agindo para destruir a sua vida e de sua esposa. Instruiu-o a não ir ao encontro dela, que já passara a morar com o outro homem. Deveria permanecer ali onde estava e freqüentar com assiduidade a opy, rezando para que retomasse o controle sobre sua vontade. Com muito esforço o rapaz seguiu os conselhos do pajé e a raiva se foi. Com isto conseguiu se desvencilhar do artifício de *anhã*. Já os traidores não saíram impunes, pois soubera que o homem tempos depois havia se envolvido em uma briga e foi assassinado, enquanto sua ex-mulher acabou morrendo atropelada.

Como vimos, ainda que o estratagema de *anhã* não tenha atingido todos os seus propósitos, ao menos em parte foi bem sucedido. Noutro caso temos uma ação ainda mais complexa engendrada por *anhã*, onde uma mulher desconfiou dos passeios freqüentes de seu marido a uma aldeia distante, sempre com o pretexto de que estaria visitando a mãe. Ao chegar de surpresa na aldeia onde ele estava, ela acabou descobrindo que este havia se enamorado por uma moça do local e vivia com ela já fazia algum tempo. A explicação dele, um tanto jocosa, era de que estava amando as duas. Queria que ela aceitasse a condição de viverem então os três, com a garantia de que ele trabalharia bastante para sustentar as duas esposas. A proposta recebeu uma negativa imediata da mulher, que o abandonou definitivamente. Tempos depois ela acabou se casando novamente, mas sofria terrivelmente toda vez que seu marido viajava para outras aldeias. Passou então a acompanhá-lo para todo



lugar que fosse. Não o deixava sozinho um só momento e mesmo nas rodas de conversa dos homens, lá estava ela cuidando do esposo. Nas ocasiões em que se via impedida de acompanhá-lo sentia que seu coração “doía” e seu retorno nunca escapava de uma rodada de acusações furiosas. Totalmente dominada por estes sentimentos a mulher mergulhou em um estado de profunda tristeza, sentia que sua existência se tornara medíocre e deplorável.

Atentos ao abismo em que a mulher rapidamente mergulhava, seus filhos procuraram o auxílio de um pajé, que foi visitá-la e constatou seu estado patológico. Ela estava profundamente doente, afligida pelo ciúme doentio e pela raiva que *anhã* havia posto em seu corpo para capturar sua alma. Iniciou-se um intenso tratamento, envolvendo seguidos rituais de cura, defumações constantes e práticas freqüentes de reza. Foi-lhe recomendado que não mais acompanhasse seu marido nas viagens e, nos períodos em que ele estivesse fora, ela rezasse muito diariamente, pedindo aos deuses que lhe acalmassem o coração e alegrassem sua alma. O processo da cura durou vários meses, mas finalmente a vida recobrou suas cores e os sentimentos de ciúmes e raiva se foram.

#### *A cidade e o juruá*

Há uma discussão incendiada entre lideranças indígenas do litoral paranaense e a FUNAI sobre a pertinência ou não da visitação turística nas aldeias. A política indigenista se apóia na lei, que não permite a presença de não-índios em territórios indígenas, enquanto as lideranças indígenas já vêem a presença de turistas nas aldeias como uma alternativa favorável para a comercialização do artesanato e, portanto, para a economia do grupo. De um lado parte-se do pressuposto de que o acesso dos não-índios em terras indígenas resultaria em interferência externa sobre as práticas culturais dos grupos, além de constituir uma ameaça à saúde e ao bem-estar social dos indígenas. De outro lado a alegação é de que há formas adequadas de controle do acesso, a partir da elaboração de espaços específicos para a visitação e acompanhamento por parte das instituições. Além disso, argumentam as lideranças, o perigo verdadeiro não está quando alguns juruás entram na aldeia, mas quando alguns Guaranis entram na cidade<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Não me é possível expressar um posicionamento quanto a isso, restando ainda assim observar que é de direito de cada etnia estabelecer suas próprias prerrogativas no que diz respeito ao que é apropriado ou não para sua cultura. A este respeito a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), em seu Artigo 7º, é bastante elucidativa: “Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Esta preocupação não deixou de ser expressa também nos discursos do pajé José Fernandes, segundo me comentaram alguns dos presentes na cerimônia do mate. A ênfase aí recai sobre os riscos da proximidade com os não-índios em seus domínios, com as coisas que se aprende com eles e se traz para a aldeia.

Viveiros de Castro, em uma palestra audiovisual apresentada ao CPFL Cultura<sup>57</sup>, ilustra de forma interessante aquilo que define como o “mau encontro”, uma situação hipotética em que o indígena, estando solitário na floresta, se depara com um ser sobrenatural. Por estar só, distante de sua sociedade, de sua própria concepção de humanidade, este indivíduo está desprotegido, está correndo perigo. O que entra em jogo neste momento, segundo Viveiros de Castro, é a condição de humano do desafortunado explorador, que se vê na situação dramática de precisar sustentar sua subjetividade, quando não há a seu lado ninguém mais que possa validá-la.

Este exemplo me parece bastante interessante quando transferido para a experiência dos Mbyá em seus passeios à cidade. Ali a perspectiva dominante é a dos não-índios, alteridades que invocam para si a primazia da humanidade, no bojo de sua própria sociedade. A alternativa dos indígenas nestes contextos é a do disfarçamento, isto é, quando vão às cidades costumam vestir-se como os brancos (as mulheres trocam os vestidos por calça e camiseta e os homens, que costumam andar sem camisa nas aldeias, nunca deixam de usá-las nas cidades), evitam falar em guarani quando há juruás por perto, etc. A intenção, pelo que me diziam, era não despertar a atenção; evitar, como observara Viveiros de Castro, que o Outro venha interpelá-los.

No entanto o disfarce tem suas desvantagens. Da forma como se apresentam nas cidades, os Mbyá são frequentemente confundidos com mendigos, caipiras ou considerados índios aculturados. Acabam atraindo para perto de si toda classe de transeuntes, mendigos e bêbados, que vêem neles alguma equivalência social. A partir de minha experiência etnográfica tenho a impressão de que estes contatos são convites evidentes para o consumo das bebidas alcoólicas e para o aprendizado de práticas consideradas deploráveis na sociedade Mbyá.

Valdinei me contou que certa vez tivera que extraditar da aldeia dois adolescentes parentes seus porque haviam adquirido o mau-hábito de roubar. Estes rapazes haviam chegado das aldeias do interior do Paraná e passaram a ir com frequência para a cidade, onde

---

<sup>57</sup> Palestra disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro>>. Acesso em 26 de nov. 2010.

aprenderam a prática do roubo. *“só queriam ficar acompanhando o pessoal da rua, daí eles bestiaram mesmo. Resolveram ficar roubando as coisas. (...) Saíam daqui da aldeia e iam lá na cidade e roubavam”*. Valdinei me explicou que os rapazes ficaram “bestiados” quando passaram a praticar as mesmas coisas que alguns brancos e, com isto, foram ficando acostumados com a prática, “como fazem na cidade os brancos que roubam”.

As referências ao mau comportamento dos brancos nunca é generalizante, mas canalizada a determinadas pessoas, como visto acima. Mesmo nos discursos de pajés como Francisco e Roque, há sempre uma distinção clara entre os brancos que “trabalham direitinho” e aqueles que praticam o mal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mobilidade, respondendo às indagações iniciais que nortearam esta pesquisa, é componente fundamental ao modo de ser e viver dos Mbyá Guarani contemporâneos, assim como presença incontestável ao longo da história deste e de outros subgrupos guarani.

Impulsionada por diversas razões, a mobilidade tem sido ao longo do tempo a principal estratégia autóctone de produção, reprodução e proteção da sociedade, dos costumes e dos valores sociocosmológicos dos Mbyá em um contexto de forte interferência da sociedade envolvente, que rejeita insistentemente a identidade e legitimidade territorial do grupo sobre suas terras, como pudemos observar nas narrativas das migrações.

Migração e circularidade se perpassam constantemente na mobilidade Mbyá, não se tratando de instâncias independentes de movimento. São antes processos complementares de uma sociabilidade que se realiza ao longo de um espaço territorial descontínuo e recortado pelas paisagens urbanas, pelas cidades.

A sociabilidade Mbyá produz sobre este espaço físico recortado os seus próprios circuitos de reciprocidades de parentesco, de alianças endogâmicas, de intercâmbio econômico e de práticas rituais-religiosas.

As alianças consolidam o território ao mesmo tempo em que unem grupos migratórios de regiões distintas. Irmanados cosmológicamente, estes grupos se permitem a produção de parentesco segundo prescreve o mito, assegurando com isto a distância necessária e ideal da afinidade.

A circularidade, por seu turno, aproxima parentes espacialmente afastados. Estreita o convívio, permite o intercâmbio de informações e notícias sobre as pessoas, acontecimentos, experiências vividas e novas formas de pensar e viver em lugares distintos. Também habilita trocas econômicas inter-aldeias, atualiza o campo das experiências interpessoais e amplia a rede de parentesco a partir de novos casamentos.

Já as práticas religiosas reúnem pequenos e grandes contingentes de pessoas em circuitos destinados à produção de saúde e perpetuação da humanidade Mbyá. O cuidado com a alma, a manutenção da saúde, a orientação divina de como levar a vida e prolongá-la, são uma constante procura dos que vivem nesta terra. E é com a ascese, com a prática ritual do canto, dança e reza que se realiza ao findar de cada dia, e com a conduta correta para consigo e para com os parentes humanos, que se mantêm uma existência duradoura e divina.

Rejeitar esta orientação é deixar-se guiar por outras e, com isto, errar no viver. O contato com seres não-humanos é porta aberta para a animalidade, para a adoção de práticas que fazem os humanos agirem como os animais, como as “bestas”, que andam de quatro ou se arrastam. Deixar-se levar pelas práticas destas criaturas torna a pessoa uma delas, torna-a seu parente, abdicando assim da verticalidade dos seres divinos para assumir a horizontalidade dos seres terrenos. O ser torna-se assim sua própria sombra. O que está de pé logo se juntará ao que está deitado e vagará solitário pela terra em busca dos parentes que jamais voltará a ver.

A questão que se coloca então é sobre aonde levam os caminhos. A estrada, no sentido dual que lhe é inerente, é apenas o meio de se chegar. Cabe ao caminhante decidir aonde pretende ir. E é nesta filosofia dos caminhos que a sociedade Mbyá incorpora a estrada à cosmologia, lhe atribuindo o significado vivificante de aproximar os parentes espalhados pela terra, dilatando as fronteiras da humanidade para todos os lugares onde tenha o Guaraní. Por outro lado é na estrada que se consuma a existência daqueles que não souberam caminhar e rumaram para a própria extinção.

Neste sentido, o cataclisma de que tanto falava Nimuendaju emerge aí não como uma segunda destruição da terra – e conseqüente arrebatamento de toda a humanidade Guaraní – mas como uma destruição da própria pessoa, que já não desfruta mais de sua humanidade e está irremediavelmente apartada da sociedade e de sua própria alma divina.

Por fim acho importante observar que nas relações interétnicas que acompanhei (e nas quais estou incluído), os Mbyá que conheci não transmitiram em nenhum momento uma impressão do branco (de modo geral) como um inimigo. Há inimigos, certamente, no entanto convém precisá-los no campo das relações. Como mencionado anteriormente, há elementos

de determinados setores da sociedade envolvente cuja interferência ou influência na sociedade Mbyá se mostram realmente danosas, como ocorre no caso dos tipos sociais que se aproximam dos indígenas quando estão na cidade, os (maus) agentes do estado, os litigantes das terras, os responsáveis pelo desenvolvimento a qualquer custo.

No entanto há também uma ampla gama de relações cordiais e amistosas, parcerias, coexistência pacífica e produtiva. Os Mbyá apreciam muito a companhia daqueles que caracterizamos como “aliados”, pessoas que respeitam seus costumes e contribuem para sua causa. A estas pessoas permitem o convívio, compartilham o alimento, dão e recebem conselhos, hospedam em suas casas, compartilham as preocupações e anseios de suas vidas, suas alegrias e tristezas, dedicam cuidados, ensinam a língua e dão seus nomes sagrados.

Chamou-me muito a atenção a menção orgulhosa que fazem sobre seu “irmão branco”, o jovem Nuno Nunes, que há muitos anos vem atuando ao lado deles e que, tendo se aproximado na condição de professor em uma aldeia, seguiu toda uma trajetória de envolvimento, passando a atuar como secretário em suas reuniões, integrando-se em seguida a uma importante Ong apoiadora dos povos indígenas (CTI), desenvolvendo sua carreira acadêmica enfocada neles e hoje atua na FUNAI, em uma área de grande importância para o direito indígena. “Ele é um guarani, é nosso irmão mesmo! Come com a gente, a nossa comida. Dorme aí na aldeia. Fala nossa língua, sabe até como a gente fala assim na opy. (...) Ele é diferente só na pele mesmo”, disse-me certa vez Célio Timóteo.

Diante deste nível de relação que os Mbyá parecem deixar sempre acessível aos juruás que lidam com eles, minha impressão é de que não são os Mbyá que se recusam ao contato com os brancos. Eles apenas desconfiam de quem não conhecem. Porém ter a iniciativa de tornar-se conhecido, de superar esta distância que ao primeiro momento se faz necessária, é o que me parece realmente raro nos dias de hoje. Assim, creio eu, a negatividade que gira em torno da imagem do branco é em grande parte produto da própria negatividade dos brancos que mais frequentemente giram em torno dos índios. Por esta ótica, a noção de “inimigo” me parece mais uma resposta à postura que tomamos diante deles, do que um pressuposto cultural do grupo.

É possível, certamente, que o ponto de vista deste pesquisador já tenha sido suficientemente influenciado pelo ponto de vista dos indígenas. Assim como também é possível que minha breve experiência de campo tenha produzido um deslumbramento romantizado dos Mbyá. Mas qualquer que seja a influência que paire sobre a perspectiva do pesquisador, é o correto, desde Geertz e Rabinow, que esta seja posta em evidência,

porquanto é por meio desta perspectiva que o ponto de vista dos próprios nativos chega aos umbrais da ciência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Valéria Soares. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFRS: Porto Alegre.

ASSIS, Valeria Soares de. & GARLET, Ivori J 2004. “Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. *Revista de Índias*, LXIV, 230: 35-54.

BONAMIGO, Zélia. 2006. “*A Economia dos Mbya-Guaranis: Trocas entre homens e entre deuses e homens na Ilha da Cotonga em Paranaguá-PR*”. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR: Curitiba.

CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

\_\_\_\_\_. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 4 (1): 7-22.

CHAMORRO, Graciela. 1998. *A espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo: Sinodal (Teses e Dissertações, 10).

CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e Sensibilidade – Migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. PUC: São Paulo.

CLASTRES, Hélène. [1975]1978. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. [1974]1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.

\_\_\_\_\_. [1974]2003. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

DOOLEY, Robert A. 2006. *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística*. Summer Institut of Linguistics.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 2002. “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8 (2): 7-44.

\_\_\_\_\_. 2005. "Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guaraní (Séculos XVI-XX)". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 11 (2): 385-418.

FOUCAULT, Michel. 1985. *História da sexualidade 3 - O cuidado de si*. Rio de Janeiro (RJ): Graal.

FREITAS, Waldomiro Ferreira de. 1999. *História de Paranaguá: das origens à atualidade*. Paranaguá: IHGP.

GARLET, Ivori J. 1997. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. PUCRGs: Porto Alegre.

GONÇALVES, Marcelo A. 2007. *Comunidade do Guaraguaçu – História e costumes: Uma contribuição à memória e à identidade caiçara do Paraná*. Monografia de Graduação. FAFIPAR: Paranaguá.

LADEIRA, Maria Inês. [1992]2007. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Ed. UNESP.

\_\_\_\_\_. 1994. *Os índios Guaraní/Mbyá e o complexo lagunar estuarino de Iguape–Paranaguá*. São Paulo, CTI.

\_\_\_\_\_. 1998. "Panorama da realidade atual das comunidades Guaraní". In: Ladeira, Maria Inês. (org.). *Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guaraní na Mata Atlântica*. São Paulo, CTI. pp. 34-38.

\_\_\_\_\_. [2001]2008. *Espaço Geográfico Guaraní-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo, EDUSP.

LARRICQ, Marcelo. 1993. *Ypytuma: Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Misiones, Editorial Universitária.

MAUSS, Marcel. 2008. "Ensaio sobre a dádiva". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac e Naify.

MELIÀ, Bartomeu. 1981. "El 'Modo de ser' Guaraní en la primera documentación Jesuítica (1594-1639)". *Revista de Antropologia*. 24: 1-23.

\_\_\_\_\_. 1990. "A terra sem mal dos Guaraní: economia e profecia". *Revista de Antropologia* 33: 33-46.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. 2004. *El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Paraguay: CEPAG.

MELLO, Flávia Cristina de. 2001. *Aata Tape Rupy – seguindo pela estrada*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC: Florianópolis.



\_\_\_\_\_. 2006. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFSC: Florianópolis.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. [1914] 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec - Edusp.

NOELLI, Francisco. 1996. "As hipóteses sobre o centro de origem e rota de expansão dos Tupi". *Revista de Antropologia* 39 (2): 7-54.

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. 2006. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. UFRJ/MN/PPGAS: Rio de Janeiro.

QUEZADA, Sergio Eduardo Carrera. 2007. *A terra de Nhanderu: Organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC: Florianópolis.

SANTOS GRANERO, Fernando. [1989]. 1996 "Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena". In: SANTOS GRANERO, Fernando. (comp). *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala. pp. 7-43

SCHADEN, Egon. [1954]1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: Oliveira Filho, J. P. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo*. Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ. pp. 11-29.

SILVA, Evaldo Mendes da. 2007. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de Doutorado. UFRJ/MN/PPGAS: Rio de Janeiro.

SOARES, Carlos Roberto. & LANA, Paulo da Cunha. 2009. *Baía de Paranaguá: mapas e histórias*. Curitiba: Ed. UFPR.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/ Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. 1987. "Nimuendaju e os Guarani". In: K. Nimuendaju [1914]1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - Edusp. pp. XVII-XXXVII.

\_\_\_\_\_. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2 (2): 115-143.

\_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp.401-455.

## ANEXOS

### **Anexo 1 – Narrativa da migração de Francisco Timóteo**

Local: Aldeia Cerco Grande

Data: 15.05.2010

Meus avôs... o pai de vovô, os avôs dele, então eles vem do Paraguai, é... Ywyaity (?), centro de Paraguai. E depois Lossária. Lossária então era no Paraguai, perto de Ywyaity. Aí então, quando nasceram lá [os avós, possivelmente], então nós vimos pra cá. Pra cá não, lá pro Paraguai, Itaroqué. Aí então minha mãe e meu pai, eles nasceram lá; lá pra Itaroqué do Paraguai nasceu meu pai. E minha mãe nasceu lá pra Cero Mbaraká do Paraguai. Aí depois de 25 anos o meu pai veio lá pro Cero Mbaraká, veio de passeio, passear e visitar os parentes. Naquele tempo minha mãe tinha 24 anos já. Aí se conheceram lá e daí pediu a mão da moça, e fizeram casamento, e depois de viverem no Cero Mbaraká eles foram viver em San Ignacio (Argentina). Depois do San Ignacio eles vieram direto lá pra Palmeirinha. Então naquele tempo a nação de coroados, como dizem, Kaingang né. Em algumas parte não tem os nossos ainda, são meio xucros ainda. Aí ia lá pra Mangueirinha, juntar o pinhão, meu pai. Aí nasci lá pra Mangueirinha. Só veio [em Mangueirinha] pra trabalhar, o meu pai. Pra juntar pinhão, cortar erva [mate]... aí então depois eu nasci lá. Estava um mês lá mais ou menos quando então ele foi lá pra San Ignacio, perto de Cuña Piru. Aí depois viemos lá pro Irigóvia, lá pro Barracão (Paraná). De lá pro Irigóvia é uma distância de pelos menos 15 ou 20 km mais ou menos. Entramos lá pro mato e moramos lá pro mato. Aí me criei lá. Lá pro Irigóvia. Aí o meu pai desapareceu. Vovô, bisavô, tudo desapareceu. Aí pensei “como é que eu vou fazer agora?”. Aí falei com a minha mãe. Minha mãe contou pra mim: “Vamos descer lá pra baixo de Uruguai. Lá pra perto de Uruguaiana, lá por porto jacaré”. Aí passou lá por porto jacaré e passou lá por porto de San Javier. Aí chegamos lá por San Javier. Paramos uma semana lá. Aí depois eu fui lá pro prefeito e perguntei pro prefeito “será que não tem algum canto, algum cantinho pra mim parar, porque eu sou índio, somos guaranis”. Aí o prefeito ele falou assim “Tem... tem 30 alqueires. Cerro Klano. Procura lá por Cerro Klano. Passa ali adiante da ruína, lá pra Santa Maria (Argentina)... aí pode perguntar pra qualquer morador dali de Cerro Klano, pode chegar ali e perguntar pra qualquer um. Aí foi quando eu cheguei lá por Cerro Klano e aí cuidei de fazer a roça, fazer a casa; não tem mais o pai, não tem mais o vovô, não tem mais

bisavô... só a minha mãe. Aí temos só um casalzinho. Fizemos a roça e plantei milho e batata, tudo eu plantei. Era mato muito rico ainda, tinha porco do mato, tinha cateto, tinha veado, e tinha anta, tudo bicho que tinha ali. Depois, já estamos há oito anos, e depois então já chegou minha gente. Um casal, dois casais, vai indo, já aumentou a gente, veio de Paraguai procurando lá por Cerro Klano... e eu sou morador, então eu trabalhei como cacique lá. Eu trabalho oito anos bem certinho, então oito anos então é cacique. Aí eu chego lá e tá tudo povoado. Com tudo tem uns 215 casais. Aí pensei na minha cabeça “como é que agora eu vou fazer?”. Aí falei com minha mãe: “Eu cansei de trabalhar de cacique. Vamos lá pro Brasil, porque eu nasci, eu sou nascido lá pro Brasil mesmo. Vamos atravessar daqui mesmo. Vamos pra Porto Alegre”. Aí depois então minha mãe me mandou pra mim: “Pode ir. Pode procurar lugar melhor pra morar”. Aí depois eu vim sozinho. Peguei lá pro Santa Rosa um ônibus até em Porto Alegre. Aí cheguei lá pro Porto Alegre e cheguei pro prefeito, falei com o prefeito segundo [vice-prefeito]: “Eu vim lá da Argentina, só que nasci aqui pro Brasil, em Mangueirinha no Paraná, sou brasileiro, índio brasileiro. Por isso que nós viemos pra cá, pra procurar um lugarzinho, algum tigüera aqui perto de Porto Alegre”. Aí prefeito disse: “É verdade. Pode pegar aqui da rua e vai de ônibus daqui. Você vai pro Cantagalo [bairro de Viamão, muito próximo de Porto Alegre]. Aí depois eu peguei ônibus e então desci lá pro Cantagalo. Lá tem 65 hectares. Aí quando eu cheguei fazendo a roça, fazendo uma casinha de palha, aí depois então eu fui; fui lá pra Argentina e trouxe a minha mãe e três famílias, só três famílias só. O resto ficou tudo. Aí cheguei de volta lá pro Cantagalo. Aí cheguei e plantei e já ficamos lá três anos, três anos bem certinho. Aí depois um cara chegou lá pra minha casa. Um... polaco ou italiano, não sei. “Boa tarde”, “Boa tarde”. “Daonde é que você veio? Eu vim lá de Camaquã. Eu vim procurar por você aí. Me disseram que os guaranis estão aqui, eu ouvi falar, por isso que nós viemos aqui”. “Ah tá... eu sou mesmo. Nós moramos aqui, eu vim lá da Argentina”. “Então, eu trabalho lá pro Camaquã; tem lugar lá pro Pacheca... é melhor do que esse aqui o lugar. Tem peixe, tem caça, tem laranja, tem taquara, tudo que quer tem lá. Você quer plantar alguma coisa planta.... tem lugar pra plantar lá. Por isso que nós viemos procurar por vocês”. “Ah então tá bom, então tá bom... então eu vou com você”. Aí eu fui sozinho. Eu fui na cidade de Camaquã. Outro dia de manhã então eu fui de ônibus até em Pacheca. Eu fui lá pro Pacheca, cheguei, era verdade: lá tem mato, não tem capoeira, tem riozinho de peixe, tem taquarinha grande, tem peixe grande, traíra e piaba, dourado, tem tudo... Tem laranja, tem coqueiro, tem mel de abelha. Aí depois quando eu fui lá pro Cantagalo eu falei pra minha mãe “É verdade minha mãe. É muito melhor que aqui lá pro Pacheca. Vamos lá”. Aí minha mãe disse “Então vamos”. Aí depois, quando eu fui lá pro

Pacheca, cheguei lá pro Pacheca, fazer a casinha, roçar um tanto de mato... aí depois de quinze dias bem certo morando lá pro Pacheca entra lá quinze policiais armados. Aí quando entrou lá... “Com licença, quem é que é cacique aí?”. “Cacique não tem nada... eu não sou cacique. Só quero atender as crianças, a gente daqui né?”. Aí ele falou com o sargento. “Quem mandou vocês pra entrar aqui pelo mato aí? Quem mandou fazer a roça aí? Quando vocês vieram?”. “Eu vim lá da Argentina, eu nasci lá pra Mangueirinha no Paraná. Aí depois eu atravesse lá pro Cuña Piru, San Ignacio, aonde tem ruína, aí depois então nós viemos pra cá. Aí depois nós fomos lá pro Cerro Kano e cheguei lá pro Cantagalo, aí depois nós viemos aqui pro Pacheca”. “Então tá bom. Vamos”. Aí foi, me levou lá pra Porto Alegre e chegamos lá no prefeito. “Porque você está correndo por aí? Primeiro então você tirou licença lá pro Cantagalo, aí depois você foi lá pro Cantagalo... e depois você me vai lá pro Pacheca! O que você tá fazendo por aí ainda?”. “Nada. Eu não to correndo não. Cantagalo é meu. Pacheca é meu também. Não é de vocês... lá pro Pacheca tem Nhambu, tem Taquaruçu, tem peixe, tem tatu, tem quati, tem mel de abelha... aquilo é meu, não é seu. É pra mim sobreviver. Pacheca... pacheca é nossa, é minha língua. E nhambaré também é minha língua, não é sua. Isso é meu. Como é que vocês pensam isso? E aí? Antes de vocês descobrirem isso aqui, vocês descobriram com o índio guarani. Antigamente foi o índio que descobriu”. Aí depois eu falei assim... [vocalizações em guarani]. “Por isso que nós viemos pra cá”. “Tá bom, tá bom, então tá bom”. “Daqui nós vamos pra onde vocês dêem carta branca. O Guarani tem carta branca”. “Tá bom, tudo é verdade mesmo que você falou. Pode ir trabalhando, pode ir seguindo... pra onde vocês quiserem morar então podem morar. Santa Catarina e Paraná, em qualquer ponto. Tem carta branca”. Aí depois, lá pro Pacheca, eu trabalhei oito anos como cacique. Naquele tempo trabalhava sem documento, pegava ônibus sem documento, não precisava documento e tem que se viajar a qualquer canto. Aí aconteceu problema lá. Cipriano bateu carro e se matou. Cipriano é meu tio, nosso tio. Aí pensei na cabeça... aí fui na delegacia e contei assim assim... “não tem documento?”. “Nós somos guarani, então não temos documento”. “Barbaridade se não tem documento... Onde que nasceu?”. “Eu sei onde nasceu Cipriano... ele nasceu lá pra Chapecó. E eu nasci lá pra Mangueirinha, no Paraná. Cipriano nasceu lá pra Chapecó, em Santa Catarina, lá pro posto de Kaingang. Lá em Mangueirinha naquele tempo não tinha posto. Kaingang tinha, mas nós não, porque meu pai foi lá pra trabalhar, pegar pinhão, cortar erva, aí eu nasci lá, mas lá não tinha posto”. “Ah tá... então tá bom. Vamos ver, vamos ver. Você vem aqui lá pra quarta-feira então”. Aí quando foi quarta-feira de manhã eu fui lá na delegacia. “Ele nasceu lá pra Chapecó, lá pro posto de Kaingang, só que não tem documento, porque guarani não precisa de documento, guarani tem que ser desse jeito

mesmo. E depois que bater carro vai ficar desse jeito o que? E depois é delegado de polícia você. Tem que se pensar, pensar a lei de vocês”. Aí o delegado disse “Fecha tua boca, sem vergonha!”. Chamou a polícia. Pegaram no meu braço “vamos!”. Me levaram lá na cadeia. Peguei duas horas de cadeia. Aí quando saí da cadeia então fui lá pra minha casa. Outro dia eu vim de novo. Cheguei lá na delegacia “Boa tarde”. “Boa tarde”. “O que! Você vem de novo outra vez? Sempre vai incomodar o delegado aí? Levanta o braço aí! Vem!”. Me levaram lá na cadeia. Fiquei lá... tranqüilo... uma hora por aí. E depois me tirou de lá e depois eu vim pra casa. Aí depois eu pensei “como é que eu vou fazer agora?”. Outro dia eu vim lá de volta, já três vezes. “Boa tarde”. “Boa tarde”. “Opa! De novo seu Francisco?”. “De novo delegado, de novo... Eu acho que aqui eu não vou conversar mais com você. Eu vou lá pra Porto Alegre, eu queria conversar lá por porto alegre”. Aí o delegado pensou... “não...mas o que você quer fazer lá?”. “Não, eu vou passar agora lá. Já comprei passagem pra Porto Alegre já. Você quer ir comigo, vamos lá”. Aí o delegado pensou assim: “Não... Pode ir”. Aí eu peguei o ônibus e desci lá por Porto Alegre, aí depois eu fui lá pra delegacia e o delegado não quis me atender mais. Aí eu falei “Não... eu vim pra você me atender. Tem que se atender ao guarani... Se não atender ao índio será que não é pecado? Tem que se pensar ô delegado. Porque você é delegado daqui, em Porto Alegre. E quantas braças você tem ainda? Será que não tem quatro ou cinco mil metros quadrados? Tem que se pensar seu delegado isso. E vim conversar com o senhor isso”. Aí o delegado disse “o senhor é cacique ou é governo?”. “Não sou nem cacique nem governo, sou o capitão”. “Ah... então tá bom, tá bom então. Então pode passar pra aqui. Vem pra cá ô seu Francisco”. Aí quando saí de lá da delegacia eu peguei a estrada e cheguei lá pra São Paulo. Ficamos um dia lá pra São Paulo. Outro dia então se mandei lá pro Rio de Janeiro. Aí pro Rio de Janeiro ficamos dois dias. Aí do Rio de Janeiro me mandei lá pra Belém. Em Belém três dias. Aí depois de Belém me mandou em lá pro Tarumã. Lá não é mais guarani, é botocudo! Não tem a flecha, tem a arma. Armado ali. Aí me levaram lá pra Tarumã. Aí quando cheguei lá pra aldeia deles já tinha um botocudo com uma flecha, armado, tem pronto já. Aí quando cheguei então se levantou a mão. “Caramambaia”. “Caramambaia”. “Vem pra cá, vem pra cá”. Aí então cheguei assim. Aí conversamos, bem devagarzinho, fomos conversando que lá pra Porto Alegre o meu tio bateu o carro, que matou tudo, que é assim, contei tudo... “Ah tá bom, tá bom. Então tem que se passar lá pra Taquapi. Eu passei lá pra Taquapi, outra nação. Lá conversei com outro cacique. Aí mandou lá pro Samambaia. No Samambaia outra nação. Do Samambaia mandou então lá pro Tacuru, aí passei lá pro Tacuru. Lá pro Tacuru então eu conversei lá com o cacique e aí depois ele me mandou lá pro Guatemi. Aí cheguei lá pro Guatemi, outra nação. Conversamos, bem devagarinho. Aí depois quatro

caciques, cinco caciques, vem lá pra Brasília. Não é mais guarani. É cacique de Xavante e não sei o que. Entremos lá pro presidente, cinco caciques e um monte de soldados, e os caciques armados com uma flecha. Aí eles falaram assim: “O Francisco de guarani, ele vem de Porto Alegre, ele veio lá pro Pacheca e diz que o tio bateu o carro e se matou de carro. E depois o delegado... ele faz assim assim... e eu acho que você vai pagar agora ô presidente, você vai pagar agora. Já mesmo. Se não quer morrer então você pode pagar agora mesmo. Se não vai pagar então vai morrer aqui mesmo”. Então cinquenta botocudos, com a flecha... “Vai pagar mesmo”. “Vou pagar 35 mil réis”, naquele tempo era mil réis. “Vai pagar mesmo”. “Vou pagar mesmo”. “Então tá bom. Que dia que vai pagar?”. “Daqui quinze dias”. Aí depois pegou-se um papel, escreveu tudo e mandou levar lá pro Capororoca, pra cidade de Capororoca (bairro de Viamão-RS), pra delegacia, pro prefeito. “Você conhece?”. “Eu conheço”. “Então tá bom”. Aí depois levou se lá pro Capororoca, fui lá pra delegacia, foi lá pro Juiz, o prefeito... aí depois o delegado falou: “daqui a quinze dias”. “Então tá bom”. Trinta e cinco mil réis, trinta e cinco mil réis.... eu trabalhei por oito anos bem certinho, lá pro Pacheca, oito anos. Aí depois que aquilo passou tudo, daí eu vim pra cá. Primeiro nós ficamos lá pro Morro dos Cavalos. Aí depois nós viemos e depois nós ficamos lá por ponte Piraí. Aí depois de lá por ponte Piraí eu fui em São Paulo, em Itariri, até em Silveira. Lá pro Itariri tem 510 alqueires. Lá pro Rio Branco (SP) tem 335 hectares. É meu serviço. E depois lá Poti Verá tem 453 hectares, aquele é meu serviço. Tudo é meu serviço. Eu trabalho, primeiro eu trabalho. Sabe porque que... o pouco que compreende português, muito pouco, quase não compreende. Então Silveira, Itariri, Rio Branco, eu falei assim: Xeramoi... [vocalizações em guarani]. Assim eu falei, com minha língua. Se não compreender então pronto! É meu, é meu! E aqui, aqui, esse aqui, a mesma coisa. Fui conversar lá com Ibama. O Ibama entrou três vezes aqui pra me tirar daqui. Então esse aqui, desse aqui, até lá pro morro, tem 53 hectares. Mas documentado, esse que é meu, é meu! E agora desse ano então se vai aumentar tudo, daquele morro alto mais pra diante ainda. Esse aqui mato inteiro eu vou pegar tudo, o cacique vai pegar tudo. Aqui, esse que é a aldeia, tem 24 anos... 24 anos bem certinho. Agora 25 de setembro vai fazer 25 anos desse que é aldeia.

**Anexo 2 – Narrativa de Francisco Timóteo sobre a descoberta de Cerco Grande**

Local: Aldeia Cerco Grande

Data: 14.05.2010

Quem descobriu aqui foi eu. Eu vim primeiro de Paranaguá. De Paranaguá eu vim sozinho e encontrei um serviço bom, nesse aqui atrás do morro, uma capoeira lá. Então meu patrão me deu trabalho umas duas semanas já: roçar capoeira, plantar banana... trabalhei sozinho. E minha mãe... tudo... ficou lá por Paranaguá. Eu vim trabalhar aqui, só pra trabalhar. Aí eu perguntei aqui pro meu patrão. O meu patrão é Zidório. Zidório véio. Aí eu perguntei pra Zidório “Como é esse aqui mato? Tem um dono?”. “Tem o dono, mas não sei bem certinho... sei que um pedaço desse aqui é meu. Uns sessenta alqueires é meu”, ele falou. Aí eu perguntei “Será que você não quer dar pra mim um pedaço pra mim fazer a roça, pra plantar alguma coisa, alguma verdura?”. “Dá sim, eu posso dar”. Aí deu pra mim, um hectare pra mim de mato, mato muito grande. Aí rocei, derrubei madeira grande assim! Derrubei tudo, meio hectare já. Aí, quando eu rocei tudo e queimou, eu vim cá com minha mãe e minha turma, esse aqui tudo, entrou lá prá traz desse que eu morro aqui, lá pra baixo ainda. Aí meu patrão me dá aquele então pra mim roçar e pra queimar e plantei e não é dele, é de Carlos Barreto. Então meu patrão me deu pra mim pra ficar, pra plantar lá, mas não era dele. Aí quando queimou e plantei já milho e plantei tudo, aí veio Carlos Barreto e disse que é dele. Aí quando chegou Carlos Barreto eu não falei nada. Outro dia de manhã cedo entrou quatro polícia lá por trás, pelo mato. “Quem é o cacique?”. “Cacique não tem. Só eu atendendo com a criança aí”. “Então vem, vem pra cá, para lá”. Aí me trouxe, me trouxe daqui pelo mato aí, onde tem picada. Aí depois, quando me levou lá pra delegacia, quando cheguei lá pra delegacia tem Ibama, juiz, advogado, tem tudo. Aí ele perguntou pra mim “Quem é que se mandou fazer a roça lá pro mato aí? Quem te mandou pra entrar lá?”. “Ninguém. Eu entrei fazendo a roça, pra plantar...”. “Não... quantas pessoas tem lá?”. “Tem quinze, com tudo as crianças tem quinze”. “Então tá bom. Amanhã cedo podem vir aqui todos. Podem vir todos aqui. Vou mandar lá pra Curitiba. Vocês vem aqui, podem pegar carro... tem que se ir pro Amazonas. Vocês não podem fazer entrada aqui pro índio aí. Porque tem que fazer a roça lá?”. Eu fiquei quieto, falei nada, nenhuma palavra. Aí então o juiz falou, e Ibama: “Barbaridade, madeira muito grande”. Carlos Barreto tava lá também, os dois. Aí eu falei assim: “Sabe porque esse é Guaraqueçaba? Guaraqueçaba é minha língua. Não é tua língua. Guaraqueçaba então é meu! esse mato é meu! Não é seu. Tem ali o rio que tem peixe pra pescar peixe, aquilo ali é meu! Não é seu! Vamos fazer o seguinte... Se vocês não me gostaram assim pra mim ficar... se já queimamos, já

plantamos... então se você não me gostaram, se vocês não querem que seja pro índio, primeiro então você pode matar as crianças. Tudo o que é criança pode matar tudo aí. O ultimo pode matar eu. Pode matar tudo aí. Aí melhor. Não pode mandar ir lá pro Amazonas, não pode! Pode matar tudo aí. O melhor é isso aqui. Quando me matou tudo, se quer me matar, então primeiro de tudo tem que ir na igreja. Primeiro, hoje mesmo, hoje mesmo, agora mesmo, pode ir lá na igreja pra estudar, pra pensar, pra estudar, pode ir rezar lá, pode ir em igreja. E depois pode se mandar a policia pra ir matar tudo lá dentro do mato aí. Tá bom? Tá bom?”. Aí então o pessoal fica quieto. Ninguém não falou. Aí tem caso que brasileiro (?), não sei se daqui Guaraqueçaba, não sei daonde que ele vem, até hoje não pode descobrir, em tempo de vocês. Igual que vocês. Aí então o advogado “Hum-hum... tá bom, tá bom”. Aí então falei pro Carlos Barreto “Ôpa Carlos Barreto. Pode ficar quieto aí. Se não quer ir lá pra dentro você pode ficar quieto aí. Se você não aquieta então se põe você na cadeia... O guarani tem direito aí, não pode se incomodar os guarani aí. Então tá bom?”. “Tá bom”. “Então o senhor prefeito se dá aquele cantinho? Entrega pra eu então”. “Então tá bom, tá bom”. “Aí tem esse que tem cinqüenta e cinco hectares aí, lá pro outro morro. Tem picada daqui, abri tudo, tem picada pra outro lugar, tá tudo marcadinho aí. Tem cinqüenta e cinco hectares aí. Aí pensamos assim”. “Então tá bom”. “Aí aquele, o brasileiro (?), o brasileiro mesmo, então diz: “daqui dez anos, quinze anos, tem que se dar a cada pessoa dez hectares, dez hectares cada um. Aumentar mais aquele lugar”. Assim ele falou. Mas não sei mais daonde veio aquilo. Não sei se daqui, lá por Curitiba, não sei daonde aquele veio aquele homem que disse aquilo. O brasileiro, brasileiro mesmo. “Compreende?”. “Compreendo”. “Então tá bom”. “Não pode se incomodar com o guarani, esse aqui é guarani mesmo!”. É por isso que conseguimos descobrir esse aqui. Foi eu o primeiro que entrou aqui. O meu serviço é esse, até agora. Aí depois de quando ficamos aqui, ficamos aqui por dois anos, eu fui lá na ilha, ilha da Pescada, tudo aqui eu fui tudo. Eu cortava o palmito lá. Eu trabalhei um mês lá. Na ilha... eu tenho uma terra lá. Aí depois me descobriram lá. Entrou cinco polícia lá, de manhã cedo. Minha mãe tava lá, a gente tava tomando chimarrão... “Quem é o cacique daqui?”. “Barbaridade, cacique não tem, cacique foi lá pro mato, foi cortar um palmito lá. Tá trabalhando... vai chegar só meio dia parece”. “E aquele palmito cortado lá pro porto lá, é de quem?”. “Aquele palmito é do cacique. É meu também, é da piizada...”. “Porque cortaram então palmito? Que se mandou palmito?”. “Ah... pra mim não pode falar porque não sou cacique. Tem que esperar mais o cacique. Meio dia, depois que passa de meio dia ele vem. Pode esperar ele, aí então conversa com ele, não sei nada... somos camaradas, gente trabalhadora, eu trabalho. E também trabalho com ordem de cacique. Só por minha ordem não posso trabalhar, não posso entrar aí pro mato nem cortar



palmito também. O cacique se mandou pra mim. Mandou pra mim pra cortar palmito e entrar lá pro mato e caçar bicho do mato. O cacique se mandou entrar aqui também, sem cacique não podemos entrar aqui também. O cacique se mandou pra me avistar aqui. Pra onde que tem índio guarani, pra conhecer guarani, pra visitar guarani, o cacique mandou, por isso que vocês vem aqui. Sem cacique não pode se entrar também aqui. Se quer trabalhar alguma coisa, se quer fazer alguma coisa, é pra ordem de cacique. Pra onde que tem o cacique de vocês? Eu tenho cacique daqui, pra onde tem cacique de vocês?”. “Lá pra Curitiba”, ele falou assim. “E teu pai? E tua mãe? Tá vivo ou não?”. “Não... eles estão lá pra Curitiba. Eu vim sob ordem de Curitiba. Mandou de lá pra chega aqui em Guaraqueçaba”. “Ah... agora já compreendi, agora já compreendi... E porque você não foi lá na escola? Porque você não vai na escola? Você quer trabalhar na polícia, armado de revolver na cintura, porque você não compreende? Porque deixa Deus de fora? Você não conhece Deus. Será que Deus não é teu pai? E Maria, será que não é tua mãe? Ué, e teu pai lá pra Curitiba, o cacique de vocês lá pra Curitiba. O cacique será que não é Deus? Será que não é Jesus que é o cacique? Opa! Pode se sentar aí”. Aí a polícia sentou tudo. Ficaram um dia e uma noite lá, lá pro mato, ham-ham... É por isso que daqui eu descobri esse aqui e lá pro Laranjeiras. Laranjeiras tem 5 mil hectares, Ilha da Pescada tem 11 mil hectares, essa aqui (Guaraqueçaba) tem 55 mil hectares, Tupi Avei tem 25 mil hectares, Cantagalo tem 7 mil hectares, Cardoso tem 14 mil hectares... eu trabalhei tudo, esse daqui conhece tudo aí. Junto de Ibama. Eu, Ibama e quatro polícia entrou aqui. Eu conheço aqui, esse mato aí eu conheço tudo. Naquele tempo eu trabalhei cacique aí. E agora particular, hehe. Eu conheço tudo isso aí... naquele tempo eu fui cacique. Aí, depois agora eu deixei pra entregar pra outro cacique pra trabalhar pra me atender, pra criança... graças a Deus eu tô bem agora. De primeiro eu trabalhei aqui, então por isso agora nós temos esse aqui 24 anos já. Vai pra quase 25 já, tem 24 anos”.

**Anexo 3 – Tabela de moradores da aldeia ilha da Cotinga (jan. 2010)**

	<b>Marido</b>	<b>Esposa</b>	<b>Filhos</b>
01	Ambrósio de Souza	Lúcia Krexu Oliveira	-
02	Nilo Verá Miri Rodrigues	Rosalina de Souza	Donizete Verá Poty de Souza Rodrigues Danielly Krexu Miri de Souza Rodrigues Daiana Yva de Souza Rodrigues
03	Cristino da Silva	(falecida)	(casados)
04	Dionísio Kuaray Rodrigues	Maria Suzana Pará Benite Romero	Gleison Benite Rodrigues Greiciele Benite Romero
05	Pedro Karai da Silva	Janinha Jaxuca da Silva	Joel Tupã da Silva Fabiano Karai Miri da Silva Edna Jaxuka da Silva Jonathan Karai Tataendi da Silva Cleiton Karai Poty da Silva
06	Tiago Karai Timóteo	Helena Krexu da Silva	-
07	João Kuaray Mariano	Etelvina Yva de Castro	-
08	Vitorino Karai Acosta	Francisca Gonçalves	-
09	Jair Karai Mariano Rodrigues	(separado)	(moram com a mãe)
10	Onirio Kuaray Oliveira Acosta	Juliana Krexu Rete Miri Mariano	Ricardo Poty Mariano Roseane Yva Miri Mariano Acosta
11	Joaquim Kuaray dos Santos	(separado)	-
12	Sueli Arai Venite da Silva	(separada)	Bruna Letícia Nunes
13	Valdemir Verá de Castro	Marciana Pará Rodrigues	Jucilene Rodrigues Denilson Rodrigues Emili Krexu Miri R. de Castro
14	Rosalina Krexu Mariano Rodrigues	(separada)	Marcio Verá Mariano Ronildo Karai Jekupe Mariano Juliano Tupã Miri Mariano
15	Darci Karai Tukumbo de Castro	Izolina Miuduva Rete da Silva	Augustinho Karai Nheriy de Castro Luana Pará Poty de Castro Rodrigo Karai Jekupe de Castro Marcio Karai Papa de Castro Nilton Karay Tataendi de Oliveira Castro Ana Paula Ara Poty Jerai de Castro Augusto Karay Jekupe de Castro
16	Sebastião Verá da Silva	(viúvo)	(casados)
17	Cristina de Souza	-	Mauro Joseana

**Anexo 4 – Tabela de moradores da aldeia Cerco Grande (mar. 2010)**

	<b>Marido</b>	<b>Esposa</b>	<b>Filhos</b>
01	Francisco Timóteo	(separado)	(casados)
02	(separada)	Marta Timóteo Kretchú	Renato Timóteo Elenilson Timóteo
03	Pauliciano Timóteo	(solteiro)	-
04	Nicanor Ortega Timóteo	Joanice da Silva	-
05	Faustino Gardino da Silva	Juventina da Silva	Adriano da Silva Nadia da Silva (neta) Dina da Silva (neta)
06	Valdinei da Silva	Tereza Gonçalves	Alexandre da Silva Julia da Silva Valdemar da Silva Dilson da Silva
07	Valderico da Silva	Teresinha Molinico Carai	Genildo da Silva Tiago da Silva Priscila da Silva
08	Edson da Silva	Tiana da Silva	-
09	Bruno da Silva Carai	Angelina da Silva	Luana da Silva
10	Adilson Benite	Linda Mir da Silva	Alcides Gonçalves Elinéia Benite
11	Lidio Acosta	Helena da Silva Para	Eliaana Acosta Luciano Acosta da Silva Paulina Acosta
12	Alcides Verã Tupã Gonçalves	Maria Benite Pará Miri	Luciane Pará Miri Gonçalves Ronaldo Verã Gonçalves Irineu Karay Gonçalves Juarez Karaí Poty Gonçalves Ricardo Karaí Miri Gonçalves Julia Kretchú Gonçalves